Die deutsche Mystik

unter besonderer Berücksichtigung des

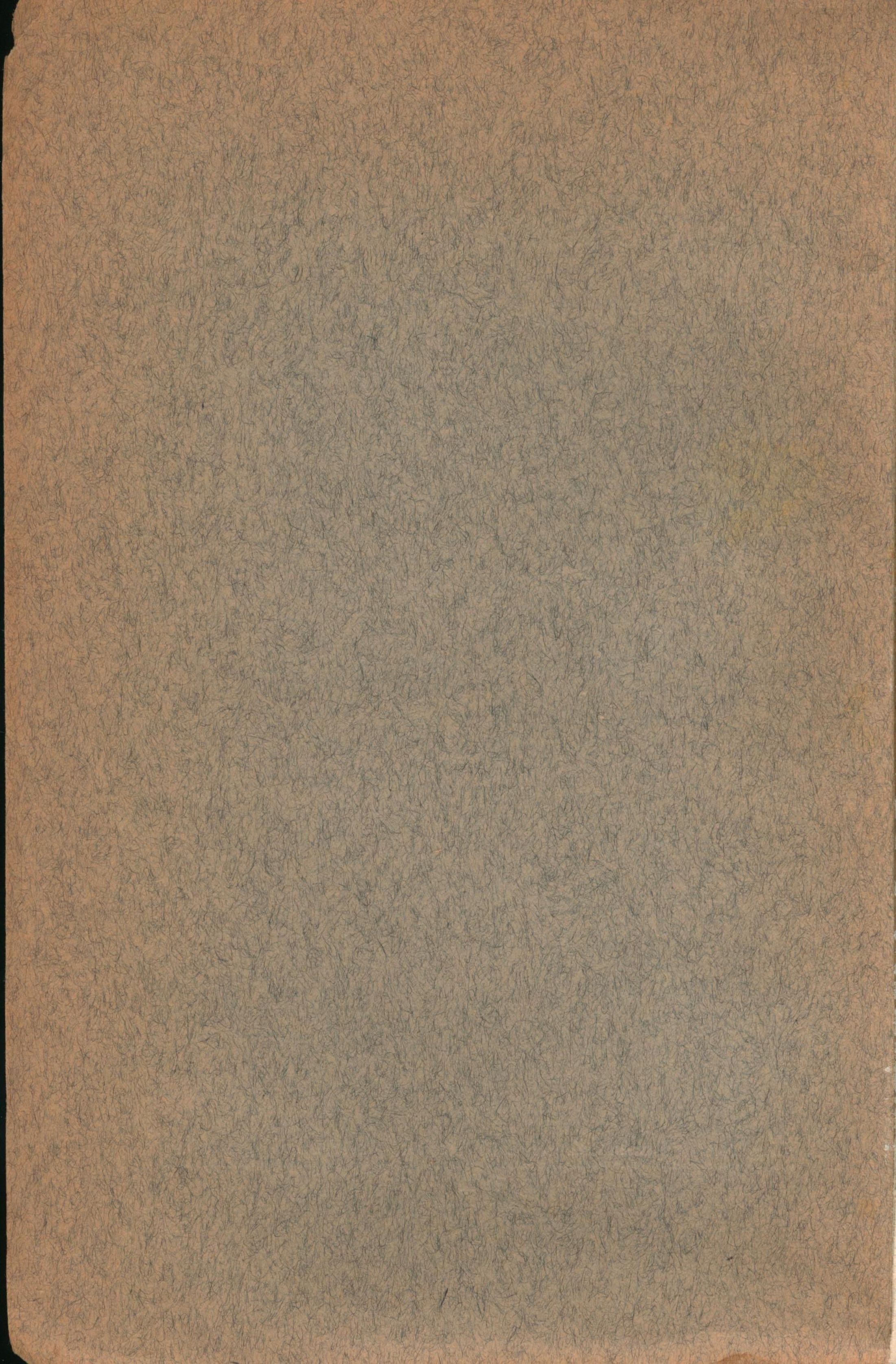
„Cherubinischen Wandersmannes"
Johann Schefflers

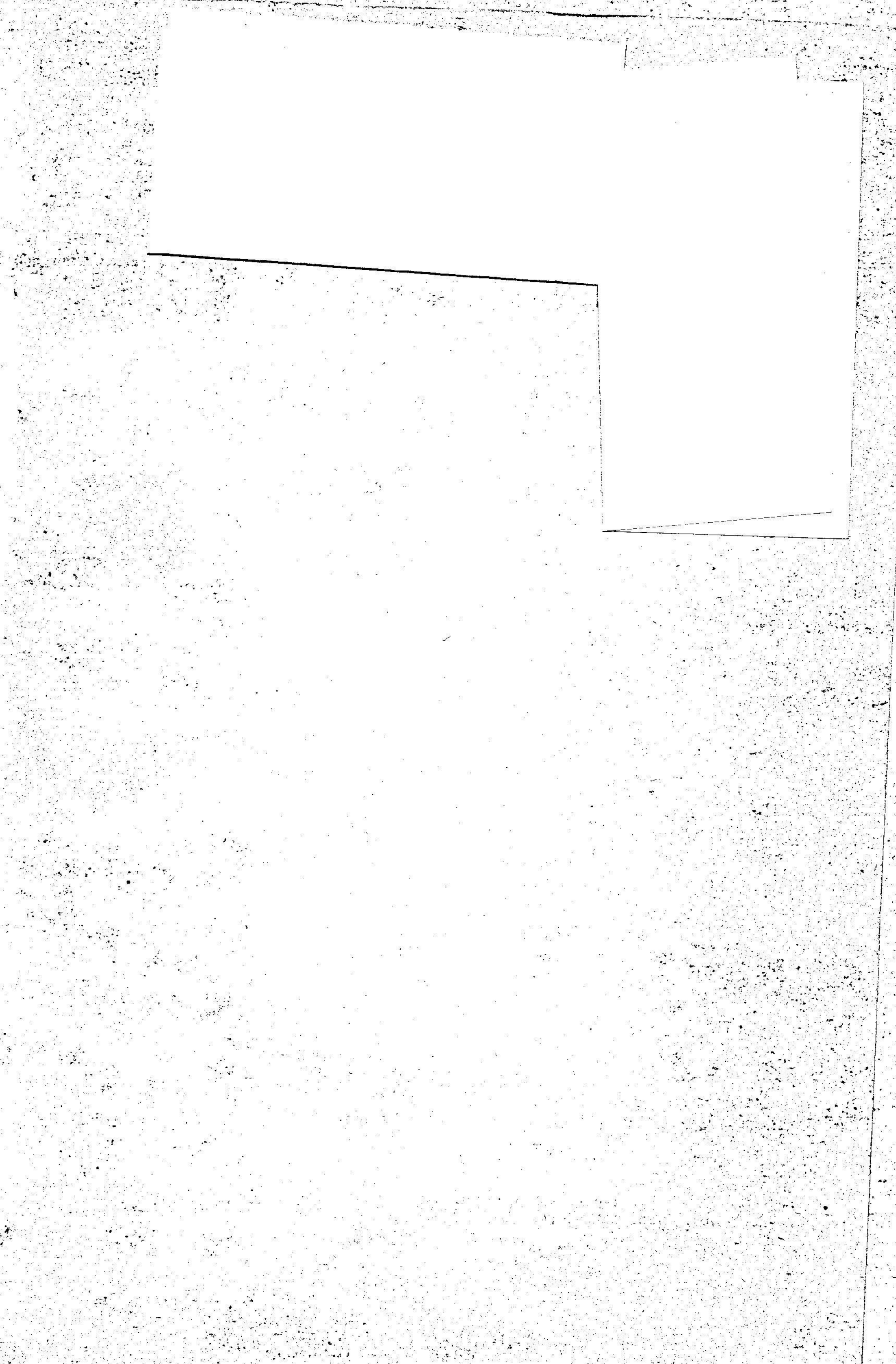
Von

Dr. Rudolf Neuwinger

Carl Nieft, Buchdruckerei und Verlag, Bleicherode am Harz

1937





Schriften zur deutschen Geistes- und Bildungsgeschichte

Herausgegeben von

Professor Dr. Ernst Bergmann

Heft 1

Die deutsche Mystik

unter besonderer Berücksichtigung des „Cherubinischen Wandersmannes" Johann Schefflers

Von

Dr. Rudolf Neuwinger



Carl Nieft, Buchdruckerei und Verlag, Bleicherode am Harz

1937

Die deutsche Mystik

unter besonderer Berücksichtigung des

„Cherubinischen Wandersmannes“

Johann Schefflers

Von

Dr. Rudolf Neuwinger



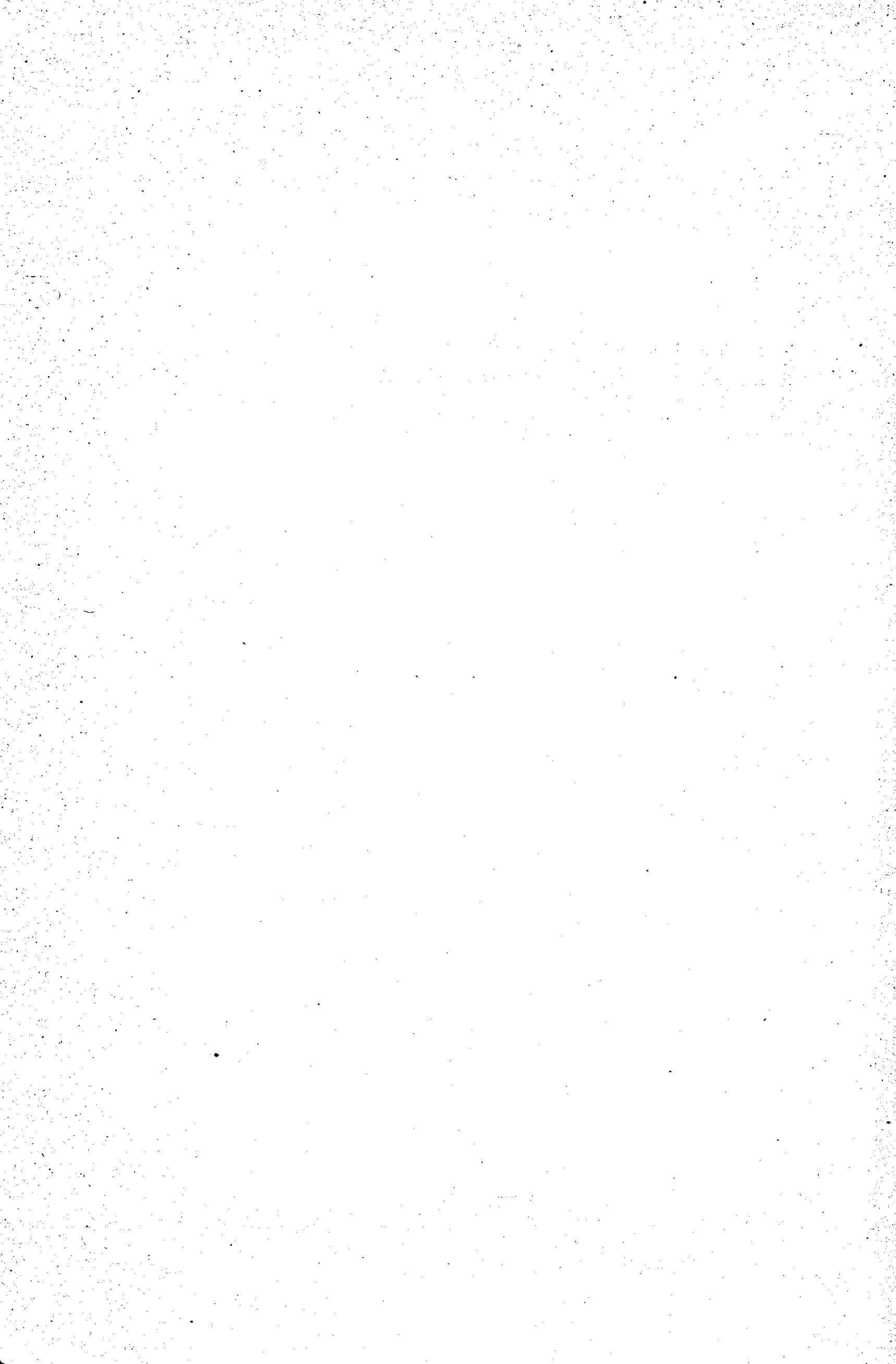
Carl Nieft, Buchdruckerei und Verlag, Bleicherode am Harz

1937

Diese Arbeit wurde unter dem Titel:
Johann Schefflers „Cherubinischer Wandersmann" und die deutsche Mystik
als Dissertation von der philosophisch-historischen Abteilung der
Philosophischen Fakultät der Universität zu Leipzig genehmigt

Inhalt:

Seite



Vorwort

An den Titel der vorliegenden Arbeit anknüpfend, möchte ich dieser selbst einige erläuternde Worte vorausschicken. Es handelte sich bei der Erörterung des Themas zunächst einmal um Angelus Silesius, d. h. um den Dichter des zur Besprechung stehenden Werkes. Die Kenntnis des Lebens und der Persönlichkeit Johann Schefflers mußte ich dabei voraussetzen. Das Leben und die Schicksale dieses Mannes sind mehrfach dargestellt und beschrieben worden, sodaß der Leser damit vertraut sein dürfte. Insbesondere bieten hier die Einleitungen zu den zur Zeit letzten Ausgaben der poetischen Werke Schefflers, denjenigen Hans Ludwig Helds und Georg Ellingers, einen so guten Einblick, daß es mir nicht möglich gewesen wäre, in diesem Punkte wesentlich Neues zu sagen. Das gilt zugleich auch für das Problem der Konversion des Dichters. Das vollständige „Lebensbild" Schefflers von Georg Ellinger ist in biographischer Hinsicht erschöpfend.

Das Hauptgewicht wurde von mir auf den „Cherubinischen Wandersmann", d. h. also auf das Werk verlegt, dessen Betrachtung unlöslich verbunden ist mit derjenigen der dritten Komponente: der deutschen Mystik als Gesamterscheinung. Hier ist ein kurzer Hinweis über die Art der Behandlung und Verbindung der beiden Gegenstände nötig. Zunächst erschien es

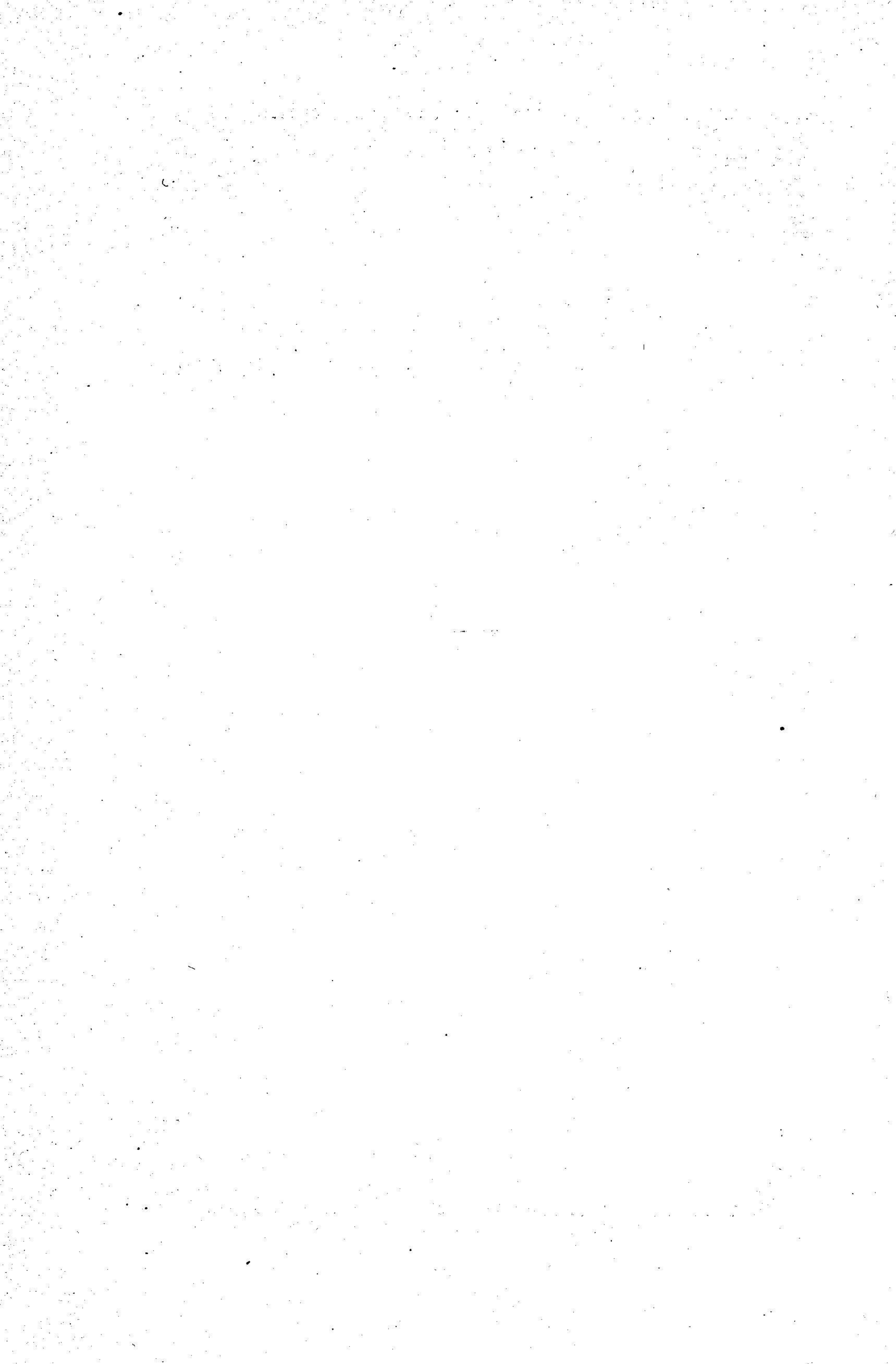
mir erforderlich, jeweils die Herkunft der Gedanken in einer kurzen historischen Übersicht zu bezeichnen. Danach konnte mit der Darstellung innerhalb der deutschen Mystik begonnen und das Ende der Linie im „Cherubinischen Wandersmann“ wiedergefunden werden. Man mag bei dieser mehr oder weniger chronologischen Behandlungsweise vielleicht hie und da die direkte Bezogenheit auf Angelus Silesius vermissen. Es kam mir jedoch eben auf die Zeichnung einer großen durchgehenden Linie innerhalb der Geschichte der Mystik an, als deren letzte Station ich den „Cherubinischen Wandersmann“ betrachtete. Daß mit ihm der mystische Strom nicht schlechthin und auf immer versiegt, braucht selbstverständlich nicht erst besonders hervorgehoben zu werden, die Entwicklungslinien aber über ihn hinaus noch wesentlich weiter zu ziehen, sah ich nicht als meine Aufgabe an; ich beschränkte mich daher auf gelegentliche Andeutungen und gab in einem Schlußwort einen gedrängten Überblick über die Mystik der späteren Zeit. Auch in der Behandlung der Mystik v o r Scheffler bedurfte es einer gewissen Auswahl aus der Fülle der Erscheinungen. Herangezogen wurden in der Hauptsache nur die „Klassiker“ der deutschen Mystik, und unter diesen vor allem wieder d e r Klassiker: Meister Eckhart. Die gelegentliche Erwähnung minder bedeutender Vertreter und Erscheinungen konnte dabei natürlich nicht vollkommen umgangen werden. Das gilt insbesondere auch für die mittelalterliche mystische Lyrik, die ich oft aus rein äußerlich-formalen Gründen berücksichtigte, wenn auf diese Gründe selbst auch nicht immer hingewiesen werden konnte.

Im großen Ganzen hoffe ich mit der Arbeit einen brauchbaren Beitrag zur Förderung der Kenntnis der geistigen Väter und Paten des „Cherubinischen Wandersmannes“ geliefert zu

haben und möchte den Leser, dem es darin vielleicht an der großen und gewaltigen Harmonie und an der glänzenden Instrumentation zu fehlen scheint, bitten, den klareren und durchsichtigeren Aufbau und die bessere Verfolgsmöglichkeit der einzelnen Stimmen, wie sie die Fuge bietet, dafür in Kauf zu nehmen. Setzt der „Cherubinische Wandersmann“ des Angelus Silesius auch nicht immer an erster Stelle ein, so bleibt er doch stets dominierend und wird als Orgelpunkt wohl jeweils herauszuhören sein.

Rudolf Neuwinger.

Leipzig, im Mai 1936.



Einleitung

1. Die Stellung Schefflers innerhalb der deutschen Mystik

Man hat Angelus Silesius den „letzten deutschen Mystiker" genannt und ihm damit zugleich eine klare, festumrissene Position innerhalb der deutschen mystischen Geistesbewegung zuerteilt. Sein Hauptwerk, der „Cherubinische Wandersmann", bildet einen Abschlußstein für weite Strecken, eine „poetische Summe", der Vorzeit gegenüber eine Nachblüte. Mehr als ein halbes Jahrtausend liegt zwischen diesen „geistreichen Sinn- und Schlußreimen" und den ersten Blüten, die das mystische Denken auf abendländischem Boden trieb. 1657 erschien der „Cherubinische Wandersmann" zu Wien, im Jahre 1141 war Hugo, Graf von Blankenburg, der erste geschichtlich bedeutungsvolle Mystiker deutschen Blutes, im Kloster von St. Victor bei Paris gestorben, zwölf Jahre nach ihm Bernhard von Clairvaux, — ein halbes Jahrtausend, sieht man einmal von dem großen Wegbereiter der abendländischen und insbesondere auch deutschen Mystik, Johannes Scotus Eriugena, ab. Als ein mächtiger Stamm, dessen Wurzeln freilich noch weit tiefer, bis an den Ausgang der Antike, hinabreichen, strebt diese Geistesrichtung durch die Jahrhunderte empor, immer neue Knospen treibend und in der Mannigfaltigkeit und Feinheit der Verästelung schließlich kaum mehr zu überblicken und völlig zu erfassen.

So, von der Entwicklungsgeschichte der Mystik und ihren Kernstationen, wie sie sich in Plotin, Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena, auf deutschem Boden in Eckhart, Seuse, Tauler, der mittelalterlichen Frauenmystik, der Deutschen Theologie, Nikolaus von Kues, Paracelsus, Valentin Weigel und Jakob Böhme darstellen, von hier aus gesehen erscheint der „Cherubinische Wandersmann" in seinen Beziehungen zu allen diesen geistigen Vorfahren als ein Dreifaches: als ein S a m m e l b e c k e n vorhandenen Gedankengutes, in dem zwar sehr viel verarbeitet, aber wenig Eigenes hinzugetan wird, sodaß das Werk entwicklungsgeschichtlich zugleich einen S t i l l s t a n d bedeutet, und an dem schließlich sogar ein R ü c k f l u t e n der mystischen Lehren und

Erkenntnisse ins spezifisch Christliche, in den Schoß der Kirche bemerkbar ist. Ja, das in der zweiten Auflage von 1675 hinzugekommene sechste Buch darf in gewissem Sinne bereits als das Vorspiel zur „Sinnlichen Beschreibung der vier letzten Dinge" des Konvertiten Scheffler bezeichnet werden. Freilich, so meinen die Vertreter eines streng katholischen Standpunktes, hat sich die Mystik nie vom Boden der Kirche entfernt, — daß dem nicht so ist, wird an gegebener Stelle zu zeigen sein. Grundsätzlich abzulehnen ist jedenfalls die von jeher und noch immer in Kurs befindliche Einteilung in eine „protestantische" und „katholische" Mystik, soweit sie die letztere als die „wahre" Mystik zu kanonisieren bestrebt ist, während sie in der ersteren nur eine „pantheistische Verfallserscheinung" sieht. Beides ist falsch, denn was die angeblich katholische Mystik von der „protestantischen" unterscheidet, das ist nichts spezifisch Mystisches, sondern vielmehr dogmatisches Rudiment, das sich mehr oder minder überall nachweisen läßt. Es geht nicht an, nach einzelnen Sätzen und Aussprüchen zu katalogisieren und rubrizieren, wo es darauf ankommt, die Richtung einer großen durchgehenden Linie zu bestimmen, und diese weist im Verlauf der deutschen mystischen Geistesbewegung fast nirgends nach Rom hin, sondern in der Regel von Rom fort.

Es handelt sich für uns jedoch nicht darum, dogmatische Antithesen ins Gleichgewicht zu bringen, sondern die Stellung des „Cherubinischen Wandersmannes" mit wenigen Strichen zu fixieren. Das Wesentlichste wurde bereits angedeutet: Angelus Silesius bedeutet in diesem Zusammenhang den Endpunkt einer vielgliedrigen Kette geistesverwandter Erscheinungen, denen er sich würdig anreiht, über die er gedanklich aber nicht hinausgeht, wie andererseits über ihn unmittelbar nach seinem Auftreten nicht hinausgegangen wurde. Seine geistigen Ahnen verteilen sich auf die ganze Mystik, während Männer wie Abraham von Franckenberg und Daniel Czepko von Reigersfeld, auf deren Einfluß man besonders hinwies, lediglich als Mittler und formale Vorbilder anzusehen sind. Selbst Valentin Weigel, an dessen Wertschätzung durch Scheffler Franckenberg nicht unbeteiligt gewesen sein dürfte, kann kein selbständiger Denker genannt werden, da er, ebenso wie Jakob Böhme, auf den Klassikern der deutschen Mystik, und das heißt ganz eigentlich auf Meister Eckhart, fußt und deren Lehren nur weiter ausbaut, wobei dann allerdings einige neue Elemente mit einfließen, wie etwa die der Alchimie entnommene Terminologie, in der freilich auch Agrippa von Nettesheim und Paracelsus bereits einen guten Teil vorweggenommen hatten. „Was im ‚Cherubinischen Wandersmann' geboten wird". schreibt Ellinger, „ist uraltes Gut; Geschlechter haben daran gearbeitet; seit den neuplatonischen Philosophen sind die in Betracht kommenden Gedanken aus einer Hand in die andere gegangen. Und weil diese Ideen einem tiefen

Bedürfnis der menschlichen Seele entgegenkamen und Türen erschlossen, zu denen den anerkannten Kirchen die Schlüssel fehlten, fanden sie bei den tiefsten Gottsuchern begeisterten Widerhall; ein jeder von ihnen gab von seinem Geiste etwas dazu. So entstand ein Schatz von Vorstellungen, etwa den sogenannten Volksepen des deutschen Mittelalters vergleichbar, d. h. auf eine einheitliche Quelle zurückleitend und doch zugleich durch den Ertrag der Geistesarbeit großer schöpferischer Persönlichkeiten um- und neugeformt".[1] Ob eine solche „einheitliche Quelle" für die Gedanken der Mystik auffindbar oder selbst vorhanden ist, muß allerdings dahingestellt bleiben. Wie sehr sich aber Scheffler dieser Abhängigkeiten bewußt war, das verrät vielleicht einer dem ersten Buche des „Wandersmannes" entnommener Spruch, welcher lautet:

„Je mehr man Unterschied der Stimmen vor kann bringen,
Je wunderbarlicher pflegt auch das Lied zu klingen" (I, 268).

Dies gilt für den gedanklichen Gehalt des Werkes; formal gesehen läßt sich, wie schon angedeutet, ähnliches feststellen, denn Silesius macht in dieser Beziehung keine Ausnahme von den literarischen Gebräuchen seiner Zeit. Eine oft fast wörtliche Übereinstimmung mit anderen Autoren ist nicht selten anzutreffen, wenngleich er sich nicht „aus Not mit fremden Federn" ziert (VI, 3). Vor allem kommt hier Daniel von Czepko und seinen „Sexcenta Monodisticha Sapientum" eine besondere Bedeutung zu, auf die an späterer Stelle näher einzugehen sein wird. Alle formalen Abhängigkeiten Schefflers ausführlicher nachzuweisen und zu besprechen, ist dagegen nicht unsere Aufgabe.[2]

Bevor wir nun zur Betrachtung der Gedanken des „Cherubinischen Wandersmannes" selbst übergehen, werden wir uns zunächst mit der Scheffler-Literatur etwas eingehender auseinanderzusetzen haben. —

2. Die Beurteilung des „Cherubinischen Wandersmannes" innerhalb der Geistesgeschichte.

Ausgaben und Spezial-Literatur.

Zwischen der zweiten, noch vom Dichter selbst besorgten Ausgabe des „Cherubinischen Wandersmannes" aus dem Jahre 1675 und der ersten Neuausgabe des Werkes von fremder Hand liegt rund ein viertel Jahrhundert. Es ist zugleich die Zeit, in der

---

[1] Ellinger, Leben, 107/08.
[2] vgl. Held I, 85/86 und die betr. Anm., 172 f.
Dort werden auch noch F. v. Logaus „Sinngedichte" genannt, die jedoch erst 1654 erschienen, zu einer Zeit also, als der „Ch. W." im wesentlichen bereits vollendet war.

der Pietismus zu seiner vollen Blüte gelangt. Einer seiner Hauptvertreter, Gottfried Arnold, der Verfasser der berühmten „Kirchen- und Ketzerhistorie" und ein „leidenschaftlicher Bewunderer des Angelus Silesius",[3] war es, der das Hauptwerk Schefflers durch seine Ausgabe vom Jahre 1701 erneut einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machte. Naturgemäß mußten es gerade die pietistischen Kreise sein, die Arnold nahestanden, die sich vom Gehalt dieses Buches am meisten angezogen fühlten. „Gottfried Arnold selbst hat als Dichter von Scheffler gelernt".[4] Bemerkenswert ist, daß er im „Cherubinischen Wandersmann" vor allem „Böhmens Grund sehr deutlich aussgedrücket" fand und meinte, daß Silesius „ihn nebenst den andern mysticis wol gelesen haben" müsse.[5] Die Arnoldsche Ausgabe erlebte 1713 eine zweite Auflage und wurde noch einmal im Jahre 1737 „auf Kosten guter Freunde" abgedruckt; ihr war Tersteegens „Lotterie der Frommen" angebunden.[6] Wenige Jahre nach ihrer Erstauflage und offenbar durch sie angeregt, erschien eine Auswahl aus dem „Cherubinischen Wandersmann" (1704). Sie war durch die, ebenfalls pietistischen Kreisen angehörende, Sekretärsgattin Anna Katharina Scharschmied in Quedlinburg besorgt worden und wurde wahrscheinlich auch viel gelesen. Jedem Spruch stellte die Herausgeberin eine verwandte Bibelstelle gegenüber, ein Verfahren, das deshalb Aufmerksamkeit verdient, als es sich knapp zweihundert Jahre später der Breslauer Domkapitular Carl Seltmann angelegen sein lassen sollte, die Rechtgläubigkeit Schefflers an Hand der Schrift zu „beweisen". Darüber weiter unten. Die Auswahl der Scharschmiedin führte schließlich zur Zusammenstellung von des „Johannis Angeli Silesii geistreicher Lotterie", einer „unschuldigen Ergetzlichkeit" für die Kinder Gottes. Wir müssen hierfür auf die genaueren Ausführungen Georg Ellingers verweisen, dem wir in diesen Angaben folgen, mit unserer eigenen Darstellung haben diese Erscheinungen kaum etwas zu tun.[7]

Der Neudruck der Arnoldschen Ausgabe sollte der letzte vollständige Druck des Werkes auf ein Jahrhundert bleiben. Es sank, wie Varnhagen von Ense schreibt, „um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in völlige Vergessenheit hinab. Der Aufmerksamkeit der Gelehrten scheint dieser Schatz am frühsten entschwunden zu sein".[8] Das Zeitalter der deutschen Klassik wußte so gut wie nichts von Angelus Silesius. Einzelne Gedanken wirkten zwar weiter nach, mystische Unterströmungen sind bei Ha-

---

[3] Ellinger, Leben, 123. [4] ebd. 124; vgl. auch 157.

[5] „Kirchen- und Ketzerhistorie", Teil II, Buch XVII, Cap. XIX, n. 59; bei Seltmann, 58.

[6] vgl. Ellinger, Leben, 125; Held I, 92; vgl. die ebd. 314 f abgedruckte Vorrede Arnolds.

[7] vgl. Ellinger, Leben, 123—125 und dessen Ausgabe des „Ch. W." in Braunes Neudrucken, LXIX f.

[8] Varnhagen, Auszüge, 6.

mann, Herder, Lavater, Jung-Stilling, Matthias Claudius und anderen festzustellen, diese aber einzig und allein auf Scheffler zurückführen zu wollen, geht nicht wohl an. Erst das 19. Jahrhundert wurde wieder auf das Werk aufmerksam; die Romantik erweckte auch Silesius zu neuem Leben. „Die ersten Wiedererwähnungen des Cherubinischen Wandersmannes", bemerkt Varnhagen, „sprachen von ihm als von einer neuen Entdeckung, und wußten für dieselbe noch gar keine Anknüpfungspunkte".[9] Man versuchte es zunächst ebenfalls durch Auslesen. Nachdem ein kurzer Hinweis auf den Dichter im „Morgenblatt für gebildete Stände" (1807) noch ergebnislos geblieben war,[10] veröffentlichte im Jahre 1815 Dr. H. Haid in München „Gute Perlen im irdenen Gefäße. Aus des Angelus Silesius cherubinischem Wandersmanne. Ausgelesen, gesammelt und herausgegeben".[11] Haid stützte sich dabei lediglich auf die Auszüge eines Freundes, ein Originaldruck lag ihm nicht vor. Eine größere Wirkung ging von dieser Auswahl nicht aus. Immerhin war ein Anfang gemacht. Drei Jahre später (1818) besprach Franz Horn die Dichtung ausführlich im „Frauentaschenbuch für 1819" und fügte seinen Ausführungen eine kleinere Auswahl von Sprüchen bei. Über den Dichter selbst und seine Lebensschicksale wußten weder Haid noch Horn etwas zu sagen. In seiner „Poesie und Beredsamkeit der Deutschen von Luthers Zeit bis zur Gegenwart" (Berlin 1822) schreibt Horn: „Der wiedergefundene Dichter, dessen Schriften wenigstens ein ganzes Jahrhundert fast gänzlich vergessen waren und fast ungenutzt in dem Staube einiger alten katholischen Klosterbibliotheken lagen, hat sehr innige und bedeutende Freunde gefunden, aber auch Feinde, wie denn das nicht fehlen konnte, da er sehr bedeutend ist".[12] Horn selbst hat manches an ihm auszusetzen; das Überschwengliche und Phantastische und doch oft auch wieder „Phantasielose", das auf eine Philosophie des absoluten Nichts hinauslaufe.[13]

Einer der „bedeutenden Freunde", die Horn meint, war Friedrich Schlegel. In ihm erstand dem „Cherubinischen Wandersmann" ein „mächtiger Anwalt".[14] In der Wiener Zeitschrift „Ölzweige" veröffentlichte der romantische Konvertit 1819 anonym den Aufsatz: „Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus", und ein Jahr später einen zweiten: „Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens nach den Sprüchen des Cherubinischen Wandersmanns".[15] „Friedrich von Schlegel war es", so schreibt Varnhagen, „der zuerst wieder von diesem Buche volle Kenntnis und gleichsam geistigen Besitz nahm. Durch ihn empfingen wir davon die erste Nachricht und Mit-

---

9 ebd. 7; Held I, 189.
10 Der Verfasser war A. Schreiber, vgl. Held I, 94.
11 Ellinger, Leben, 125/26.
12 Bd. I, 275.
13 vgl. ebd. 281; Held I, 94.
14 Ellinger, Leben, 127.
15 Neudruck von H. L. Held, München u. Leipzig, 1917.

theilung".[16] Ellinger meint zwar, daß Schlegel „eine zu selbständige Natur" gewesen sei,[17] als daß man ihn mit Schefflers späteren katholischen Interpreten auf eine Stufe stellen dürfe, allein auch schon seine Versuche, die Epigramme unbedingt im „christlich-philosophischen" Sinne zu deuten, vermögen nicht zu befriedigen, wie Ellinger das an anderer Stelle selbst auch ausgesprochen hat.[18] Der Grundgedanke seiner Ausführungen ist, daß allein die Liebe zur wahren Erkenntnis Gottes führen könne, wer dieses Ziel dagegen auf dem Wege der Vernunft zu erreichen trachte, verfalle dem „falschen Mystizismus".

Im gleichen Jahre, in dem Schlegel seinen zweiten Aufsatz erscheinen ließ (1820), veröffentlichte Varnhagen von Ense eine Auswahl des Werkes, die er zwölf Jahre später mit Auszügen aus Saint-Martin und Bemerkungen zu beiden Schriftstellern von Rahel aufs neue herausgab. Held spricht ihm ein „besonderes Verdienst um die Wiedererweckung der Gedankenwelt des „Cherubinischen Wandersmanns" zu,[19] und auch Ellinger äußert sich sehr anerkennend über diese Schrift.[20] War das Verständnis des Schefflerschen Werkes, so schreibt Varnhagen, im einzelnen auch oft mit Schwierigkeiten verbunden und „schienen Gedanken und Bild bisweilen eines besonderen Schlüssels zu bedürfen, der das Innere öffnete", so ist hier doch auch des Allgemeinverständlichen genug vorhanden „und dem Ganzen darf mit größtem Recht ein ähnliches Vorurtheil zu Gute kommen, wie jenen Schriften des Herakleitos, bei denen der weise Leser aus der Vortrefflichkeit des ihm Einleuchtenden auf eine nicht geringere des annoch Dunklen schloß".[21] Varnhagen nennt Silesius „einen Schriftsteller, der in der Reihe unsrer bedeutendsten nie mehr auszulassen ist".[22] Es hätten sich zwar manche Urteile hören lassen, „welche den Sinn für eine so mächtige Erscheinung noch in Unsicherheit und Mißtrauen befangen" zeigten,[23] allein der Vorwurf des Pantheismus, der dem Dichter gemacht worden sei, entbehre gänzlich der Begründung. Die Gründe für seine eigene Verteidigung Schefflers, daß das Buch mit kirchlicher Approbation gedruckt und protestantische Geistliche „nicht minder für die Verbreitung desselben thätig gewesen" seien,[24] sind heute freilich nicht mehr stichhaltig.

All diese Auslesen aber leisteten gute Vorarbeit und halfen das Verständnis fördern, sodaß man schließlich darangehen konnte, die Dichtung in einem Neudruck vollständig zu bieten. In den zwanziger Jahren erschienen deren dann sogar zwei.

---

[16] Varnhagen, Auszüge, 7; Held I, 189.
[17] Leben, 132. [18] ebd. 127.
[19] Held I, 94; vgl. auch dessen Auszüge aus Varnhagens Schrift, ebd. 189/90, Anm. 111.
[20] vgl. Leben, 126/27. [21] Auszüge, 8.
[22] ebd. 9; auch zit. bei Kern, 5 u. ungenau bei Seltmann, 3.
[23] Auszüge, 9. [24] ebd.

Die erste besorgte der katholische Volksschriftsteller Ludwig Aurbacher im Jahre 1827 zu München, nachdem er sich einige Jahre vorher schon in Nachdichtungen versucht hatte („Perlenschnüre. Nach Angelus Silesius", 1823); die zweite erschien 1829 zu Sulzbach, ohne Nennung der Herausgeber, doch dürfte Aurbacher (nach Ellinger[25]) auch an ihr beteiligt gewesen sein. Die Münchener Ausgabe „wimmelt von Ungenauigkeiten und Fehlern".[26] Aurbacher hat ganze Epigramme im Sinne seiner „Perlenschnüre" abgeändert und moralisiert, bezw. verwässert.[27] Die Sulzbacher Ausgabe zeichnet sich durch größere Sorgfalt aus. Sie folgt der Ausgabe Gottfried Arnolds, vergleicht diese jedoch auch mit der Erstauflage von 1657 und stellt insofern einen ganz brauchbaren Text her, der von allen Scheffler-Interpreten des 19. Jahrhunderts benutzt wurde. 1839 erschien dann abermals eine Auswahl, „Geistliches Vergißmeinnicht", von C. von Schmid.

Nunmehr war es an der Zeit, das Gebiet wissenschaftlich zu bearbeiten. Der auf so vielfältige Weise gebotene Stoff mußte geordnet, eingereiht und gedeutet werden. Die Reihe der Untersuchungen eröffnete Gaupp im Jahre 1840 mit einer Kritik der „Ecclesiologie". Da wir es mit dieser nicht zu tun haben, dürfen wir die Arbeit hier übergehen. Der Verfasser, der vom protestantischen Standpunkt aus schreibt, findet „wunderliche Gegensätze in diesem Manne".[28] Schon zwei Jahre später erschien das Buch des Katholiken Patricius Wittmann: „Angelus Silesius als Convertite, als mystischer Dichter und als Polemiker" (Augsburg 1842). Mit ihm begann, wie Ellinger sagt, „der eigentliche Streit um den Leichnam des Moses".[29] Das Bestreben des Autors, der zu den Vorkämpfern des Ultramontanismus gehört, geht dahin, auf seine „verirrten Brüder zu wirken, um sie wieder auf die rechten Wege und in den Rettungshafen zurückzuleiten, in welchem die besten ihrer Irrfahrtsgenossen Heil und Frieden gefunden haben".[30] Das Buch, das in gleichgerichteten Kreisen nicht seine Wirkung verfehlte, Rosenthal hält sich im Vorwort zu seiner Ausgabe oft fast wörtlich an Wittmann,[31] ist ein früher Seltmann. Damit ist im Grunde eigentlich schon alles gesagt. Der Breslauer Domkapitular beruft sich mit Vorliebe auf diesen seinen Vorgänger.[32] Was Mahn über Wittmann schreibt, gilt gleichzeitig auch für seinen Nachfolger: ihre „Beweismethode sind Behauptungen".[33] Nach Wittmann hat Scheffler stets „eine schwunghafte, lebenskräftige, liebeselige, ächtkatholische Mystik gehegt und gepflegt",[34] — und sonst gar nichts. Entweder hat er Silesius mißverstanden oder er hat an diese Worte selbst nicht recht geglaubt. Denn der „vorsichtige Mann"[35] beginnt gleich mit

---

[25] Leben, 128/29. [26] ebd. [27] vgl. ebd.
[28] nach Seltmann, 51/52. [29] Leben, 132. [30] S. III.
[31] vgl. Wittmann, 37, 41, 52; Rosenthal, XXXIII.
[32] vgl. Seltmann, 66, 90/91. [33] Mahn, 19. [34] Wittmann, 52.
[35] Mahn, 19.

einer großen Unvorsichtigkeit. Wenn er schreibt: „Daß ich, wenn wider mein Wissen irgend etwas in der Mystik des Angelus sich fände, was nicht nach dem Sinne unserer heiligen Kirche wäre, dasselbe unbedingt verworfen haben wollte...",[36] so dürfte daraus immerhin zu entnehmen sein, daß es also selbst Wittmann bei der Lektüre Schefflers nicht so ganz geheuer zumute war.

Die erste brauchbare Biographie und Untersuchung lieferte im Jahre 1853 August Kahlert. Er hat viel zur Förderung der wissenschaftlichen Erkenntnis des Schlesiers beigetragen. Was seine Meinung über den „Cherubinischen Wandersmann" angeht, so empfindet er vor allem „sehr häufige Wiederholungen und Mangel an präziser Fassung mancher Stellen"[37] als störend. Der Dichter liege mit dem Philosophen in Streit, „die Begeisterung siegt, aber die Sophistik schleicht doch immer wieder an sie heran".[38] Besonders unterstrichen wird der Einfluß Böhmes und Czepkos. Vor allem will er die Nachwirkung des ersteren in jenen Stellen sehen, „wo auf Goldmacherei und Alchymie überhaupt Bezug genommen wird, in solchen namentlich, wo die Begeisterung ihn bis zu den spitzfindigsten naturphilosophischen Sätzen, die geradezu wissenschaftliche Begründung oder Widerlegung herausfordern, fortreißt".[39] Dem Dichter schwindle dann vor der Übermacht des Gedankens und „die selige Trunkenheit des Gefühls göttlicher Nähe wird zu einem an Wahnsinn gränzenden Rausch".[40] Der „Greis" jedoch — Scheffler starb mit 53 Jahren — erschrickt „vor der einstigen Kühnheit des Jünglings",[41] und im sechsten Buche findet sich daher vieles, „das die ungleich praktischere Weisheit des Alters zeigt".[42] Dieses letzte Urteil Kahlerts wird heute schwerlich oder nur bedingten Beifall finden. Der Unterschied zwischen Scheffler und Czepko wird dahin charakterisiert, „daß Scheffler sich in die Mystik versenkt, Czepko sich aus derselben herausgearbeitet hat, daß jener mehr den Eindruck einer weiblichen, dieser den einer männlichen Natur macht".[43] „Bei Czepko zeigt sich neben allem tiefreligiösen Sinn doch ein sehr oft zu freierer Anschauung gediehener, durch Welterfahrung des Staatsmanns geläuterter Geist.[44] Verwunderlich ist danach nur, daß Scheffler noch heute lebt, während der „kaiserliche Rat" von Kahlert erst ausgegraben werden mußte. Trotz alledem aber wird man die Schrift Kahlerts als wertvolle Pionierarbeit jederzeit anerkennen müssen.

Im gleichen Jahre erschien eine weitere Untersuchung: „Angelus Silesius und seine Mystik" von W. Schrader (Halle 1853). Das Buch stellt in der Hauptsache den Versuch dar, Johann

---

[36] Vorrede, Schluß. [37] Kahlert, 39. [38] ebd. [39] ebd. 48.
[40] ebd. Als Beispiele führt Kahlert I, 8, 9, 10, 14, 100 an.
[41] ebd. 50. [42] ebd. Beispiele: VI, 24, 67, 96, 124, 177, 199, 223.
[43] ebd. 58; ebenso äußert sich Schuster, 454. [44] ebd. 57.

Scheffler und Angelus Silesius als zwei verschiedene Persönlichkeiten zu erweisen. In dieser Hinsicht interessiert es heute nicht mehr, es ist eine literarhistorische Kuriosität.[45] Schrader bestreitet auch als einziger unter den Protestanten den Pantheismus des Dichters. Es ist nach seiner Meinung weder „offenbarer" noch „versteckter" Pantheismus im „Cherubinischen Wandersmann" zu finden,[46] vielmehr besitzen wir „in den Werken der Mystiker vom hl. Bernhard bis zu unserem Angelus Silesius eine Reihe von Schriften..., welche mehr als alle anderen menschliche Spiegelbilder der hl. Schrift selbst sind".[47] Kern wirft ihm dagegen vor, daß er offensichtlich keine Quellen aus der älteren Literatur benutzt und Schefflers historische Stellung nicht berücksichtigt habe.[48] Dieser Vorwurf gilt zugleich auch Kahlert. „In beiden Arbeiten", sagt Kern, „aber ist wichtiges übergangen, in beiden die Berücksichtigung verwandter Mystiker unterblieben".[49] Während Kahlert den Dichter mit dem Denker streiten sieht, behauptet Schrader das Gegenteil. Er schreibt: „Hier in unserm Angelus, in dem fast vergessenen Mystiker des siebzehnten Jahrhunderts, finden wir Denken und Empfindung, beides in voller Einheit, hier wird die sehnende Zeit finden, was sie sucht".[50] Gegen diese „Ausgleichung der Widersprüche", die Schrader freilich meist um jeden Preis zu erreichen trachtet, hat sich im besonderen sein Kritiker Gustav Schuster gewandt. Sie scheint ihm nicht „in der Weise bewirkt werden zu können, in welcher Schrader dieselbe versucht hat, der dem Dichter eine viel zu klare und verarbeitete Weltanschauung beilegt und in dem Interesse, ihn vom Vorwurfe des Pantheismus zu reinigen, sich aus den Sprüchen des A. S. eine kleine Dogmatik zusammengestellt hat, deren einzelnen Theilen er dann die auserwählten Belegstellen unterordnet. Die sich widersprechenden Stellen treten bei einer solchen Schematisierung als minder bedeutend zu sehr in den Hintergrund".[51] Auch die Behauptung, daß der „Cherubinische Wandersmann" dem Protestantismus sehr stark zuneige, weist Schuster als auf einem Irrtum beruhend zurück.[52] Der Glaube Schefflers sei nicht der lutherische Rechtfertigungsglaube, sondern im wesentlichen die Liebe. Seltmann empfindet es als sehr wohltuend, daß die protestantischen Kritiker in ihren Meinungen, speziell in der Frage des Pantheismus, so stark voneinander abweichen.[53] Die Darstellung Schraders nennt er eine „ebenso unbefangene wie auch unanfechtbare".[54] Einige Seiten später sieht er sich jedoch gezwungen, es als „nicht richtig" zu bezeichnen, wenn Schrader schreibt, daß die Mystik und insbesondere auch diejenige Schefflers das „wahre Mittelglied zwischen

---

[45] Kahlert wandte sich bereits in seinem „Schlußwort zur Widerlegung eines Irrthums", 85 f, gegen die These Schraders, vgl. Held I, 57/58.

[46] Schrader, 20 f. [47] ebd. 19. [48] Kern, 19.

[49] ebd. 36/37. [50] Schrader, 23. [51] Schuster, 448/49.

[52] ebd. 452. [53] Seltmann, 67. [54] ebd. 68.

dem Katholizismus und dem Protestantismus ohne alle konfessionelle Färbung" sei.[55]

Schuster ließ seinen Aufsatz im Jahre 1857 in der „Zeitschrift für die historische Theologie" erscheinen. Seine eigene Ansicht über Silesius und den „Cherubinischen Wandersmann" ist kurz die folgende: „Das Wesen Gottes ist bei A. S. bald die Liebe, die nicht sein kann ohne Welt und Menschen, also einer Ergänzung bedürftig ist, bald sich selbst genügende Vollkommenheit;[56] bald die vollendetste Abstraction eines philonisch-neuplatonischen reinen Seins, bald alle Concretheit und scharf ausgeprägte Besonderheit; bald lauter Leben und Tätigkeit, bald lauter Ruhe, bald die geordnete Abwechslung von Beiden".[57] Hier wird, wie so oft, der Unterschied zwischen den Begriffen Gott und Gottheit verwischt, bzw. gar nicht gesehen. Dieser wird jedoch in der klassischen Epoche der deutschen Mystik höchst deutlich ausgesprochen und ist auch bei Scheffler vorhanden, wie später zu zeigen sein wird. „Gott und Gottheit sind so verschieden wie Himmel und Erde", sagt Meister Eckhart.[58] Was die Frage des Pantheismus betrifft, so stellt Schuster „starke Spuren pantheistischer Weltanschauung" nachdrücklichst fest, „ungeachtet der eigenen Verwahrung des Verfassers dagegen in seiner Vorrede zur zweiten Ausgabe dieses Buches".[59] Scheffler sei jedoch, „wenn wir ihn nicht zum Lügner stempeln wollen", kein „bewußter Pantheist".[60] Seine mystischen Schriften stehen „in der Mitte zwischen Protestantismus und Katholizismus und halten sich . . . an das allen Confessionen Gemeinsame der Gottesliebe".[61] Seltmann hält diese Charakteristik für zu allgemein und die Tatsache nicht genügend hervorhebend, „daß sie auf einem ganz bestimmten dogmatischen Gesichtspunkte aufgebaut sind und lediglich von diesem aus die Art dieser Gottesliebe sowie das Ziel derselben zu behandeln trachten".[62] Der Ton Schefflers, sagt Schuster, ist „mild, sanft und der Ausdruck einer in ihrem Herrgott zufriedenen, über den Gegensätzen stehenden Seele. ... A. S. lächelt still über die Hast und das ängstliche Gebahren, womit die Menschen sich ihre Seligkeit auszuklügeln versuchen".[63]

Nachdem schon im Jahre 1855 eine neue Auswahl, „Blüten aus dem cherubinischen Wandersmann", herausgegeben von C. W. Braun in Trier, erschienen war, die Ellinger als „letzten Schößling von Friedrich Schlegels Aufsätzen" bezeichnet,[64] ver-

---

[55] Schrader, 20; Seltmann, 83. Mit einer anderen Stelle, Schrader, 19, erklärt er sich jedoch wieder einverstanden, S. 90.

[56] ähnlich Ellinger, Leben, 95. [57] Schuster, 447. [58] Eckhart, 133.

[59] Schuster, 449; die Vorrede erschien allerdings schon mit der Erstausgabe 1657.

[60] ebd. 450; die Ausführungen Sch.'s über die verschiedenen Arten des Pantheismus müssen wier hier übergehen; eine kurze Zusammenfassung gibt Seltmann, 68. [61] ebd. 452.

[62] Seltmann, 83/84. [63] Schuster, 453/54. [64] Leben, 129.

anstaltete im Jahre 1862 David August Rosenthal zu Regensburg eine Gesamtausgabe der Werke Schefflers. Rosenthal kommt, wie schon bemerkt, von Wittmann her. Aber genau so wie Wittmann muß auch er zugeben, daß gewisse Sätze im „Cherubinischen Wandersmann" „so mehrdeutig sind, daß sie leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben konnten".[65] Die Ausgabe selbst bleibt hinter der älteren Sulzbacher weit zurück; die Vorreden zu beiden Hauptwerken Schefflers fehlen, im Falle Rosenthals unverständlicherweise. Ebenso sind die Anmerkungen zum „Cherubinischen Wandersmann" fortgelassen. Mahn bezeichnet die Ausgabe als „gänzlich unbrauchbar", deren Text „mit geradezu beispielloser Leichtfertigkeit hergestellt" sei. „Das Buch wimmelt von Druckfehlern und völlig sinnlosen Lesarten".[66]

Vier Jahre danach erschien die Untersuchung Franz Kerns: „Johann Schefflers Cherubinischer Wandersmann" (Leipzig 1866). Das Buch macht zum ersten Male den Versuch, den philosophischen Gehalt des „Wandersmannes" zu fixieren und die überragende Bedeutung Meister Eckharts für Schefflers Dichtung nachzuweisen. Kern wurde von den meisten der Späteren, insbesondere von Mahn und Seltmann, heftig angegriffen, seine Schrift ist jedoch auch heute noch lesenswert. Kern vertritt durchaus die pantheistische These. Er findet selbst in der von katholischer Seite ins Feld geführten Vorrede zum „Cherubinischen Wandersmann" noch Häretisches genug und meint, daß man auf sie „nicht so triumphierend hinweisen sollte, wenn es gilt, ihn als orthodoxen Katholiken darzustellen".[67] Von den Epigrammen selbst sagt er ganz richtig: „Ihr dichterischer Wert ist ungemein verschieden, einige sind von makelloser Schönheit, andere sehr mittelmäßig, andere völlig mißlungen. Neben offenbaren Vorzügen erscheinen sonderbare Verkehrtheiten . . . Und so mögen die Vorzüge und die Fehler der dichterischen Sprache Schefflers sich wohl im ganzen die Wage halten; nur muß anerkannt werden, daß ihre Flecken und Mängel in vielen dichterischen Erzeugnissen seiner Zeit anzutreffen, Sätze speculativer Mystik aber vor ihm von keinem deutschen Dichter in so vielen kräftigen und schönen Epigrammen ausgesprochen worden sind. Überhaupt ist das wohl nicht zu viel gesagt, daß von 1657 bis 1677, wenn wir Paul Gerhardt und Andreas Gryphius ausnehmen, keine deutsche Dichtung erschienen ist, die wertvoller wäre als der Cherubinische Wandersmann von Angelus Silesius".[68] Kern hält Scheffler zwar nicht für einen „originalen Denker, welcher der mystischen Kontemplation neue Wege gewiesen", noch weniger für einen „Schwärmer, der in krankhaftem Übermut mit neuen Torheiten das deutsche Volk behelligt hätte", wohl aber

---

[65] Vorwort, XXXIII; vgl. Seltmann, 66/67.
[66] Mahn, 18; vgl. Ellinger, Leben, 132.
[67] Kern, 126. [68] ebd. 27, 35/36.

für eine in der deutschen Literatur stets „sehr beachtenswerte Erscheinung".[69] Was seine sachlichen Erörterungen betrifft, so verweisen wir auf den Text.[70]

Im Jahre 1867 lieferte Knoblich einen „Nachtrag zu den Biographien des schlesischen Dichters Dr. Joh. Scheffler, gen. Angelus Silesius".[71] Der Aufsatz will ausschließlich quellenkundlich gewertet sein. Knoblich teilt darin mit, daß Scheffler u. a. auch Rulman Merswins Buch „Von den neun Felsen" (von ihm noch Seuse zugeschrieben) besessen und durchgearbeitet habe und zieht daraus die Folgerung, daß viele Stellen, „wie schon eine oberflächliche Vergleichung mit seinen Poesien dartut", ihm „als offenbare Grundgedanken zu den Sprüchen im „Cherubinischen Wandersmann" gedient hätten.[72] Das trifft jedoch nicht zu. Schefflers Exemplar hat sich zwar nicht erhalten, dagegen gibt es spätere, offenbar unveränderte Ausgaben. „Eine derselben", so schreibt Ellinger, „habe ich genau geprüft und weder im Inhalt noch in der Form einen Anklang an den ‚cher. Wandersmann' feststellen können. Sind also in den von Scheffler beigeschriebenen Stellen deutliche Anklänge an den ‚cher. Wandersmann' vorhanden gewesen, so kann es sich nur um Zitate aus anderen Mystikern oder um bereits vorgenommene Umformungen mystischer Worte gehandelt haben".[73] Abgesehen davon, daß man bei der Solidität seiner Forschungen Ellinger wohl Glauben schenken dürfte, wird man die Richtigkeit seiner Angaben bei eigener Prüfung nur bestätigt finden. Was Merswin gedanklich zu bieten hat, „der Weg der Menschenseelen aus Gott in die Welt, aus der Welt zu Gott",[74] ist Gut der Kölner Mystik, insbesondere Meister Eckharts, formal reicht er an Seuse, dem man lange Zeit sein Buch zuschrieb, nicht heran.[75] Knoblichs Mitteilung

---

[69] ebd. 130.

[70] Zur Kritik Kerns vgl. Mahn, 20/21; Seltmann, 58/59, 61, 63/64, 69, 73/74, 75, 133/34, Anm.

[71] Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens, Bd. 8, 194 f; bei Held I, 138, Anm. 36; Ellinger, Leben, 245, Anm. zu S. 100; ders. in Zs. f. dtsche. Phil., Bd. 52, 133; Seltmann, 63.

[72] An allen genannten Stellen, außer Ellinger, Zs. f. dtsche. Phil.

[73] Leben, 245. [74] Preger, III, 342; vgl. ebd. 348/49.

[75] Eine gute und konzentrierte Inhaltsangabe bietet M. Carriere I, 270/71, die deshalb hier wiedergegeben sei: „Das Buch von den neun Felsen lehrt: Alles ist aus Gott geflossen und in Gott kehrt alles zurück. Die ganze Welt gehört zu Gottes Leben, der vernünftige Geist ist ein Theil des göttlichen Wesens; mit diesem vereinigt er sich, wenn er dem Endlichen entsagt und sich in den Abgrund des Ewigen versenkt. Der Vater gebiert noch immer seinen Sohn und zwar denselben Sohn; denn was Gott wirket das ist Eins. Was aber die Heilige Schrift von Christo spricht das ist von jedem göttlichen Menschen wahr, und was der göttlichen Natur eigen ist das ist auch jedem göttlichen Menschen eigen. Denn in Gott wirket er und ist ein Gebärer des ewigen Worts. Er will was Gott will, daher ist er über äußeres Gesetz und Sünde erhaben gleichwie Christus". — Das alles findet man ebenso knapp schon ausgesprochen in den verurteilten Sätzen Meister Eckharts; vgl. Satz 3, 11, 12, 14, 20, 22, 23; Held I, 198/99, Anm. 120.

ist jedoch ein Beleg für Ellingers wissenschaftliche Resultate, speziell für den Nachweis, daß Scheffler in seiner Oelser Zeit (1649—52) nicht nur die „Clavis mystica“ des Sandäus, sondern ebenso Böhmes „Aurora“ und andere Bücher mit der Feder in der Hand durchgearbeitet habe und der „mystische Schlüssel“ allein für Schefflers damalige Geistesverfassung also nicht kompetent sei; daß er auch in der „Clavis“ nicht das spezifisch Katholische suchte, sondern daß vielmehr, wie Ellinger richtig schließt, sein Streben dahin ging, „die von ihm gelesenen Bücher durch gleichartige Quellen zu erläutern und zu ergänzen“.[76] So hat der Dichter im Ganzen gearbeitet, weshalb es ganz unmöglich ist, nur dem „Schlüssel“ diese Ehre erweisen und ihm damit eine Sonderstellung zusprechen zu wollen, die ihm offensichtlich nicht zukommt.

Im Jahre 1876, zur Zeit des Kulturkampfes, erschien zu Freiburg i. Br. das Buch Wilhelm Lindemanns: „Angelus Silesius, Bild eines Convertiten, Dichters und Streittheologen“. Es ist vom katholischen Standpunkt aus geschrieben, hebt sich aus der Reihe der übrigen katholischen Darstellungen aber durch gerechteres Urteil heraus. Lindemann, sagt Ellinger, „war doch zu einsichtig und literarhistorisch zu gut geschult, als daß es ihn gelüstet hätte, an dieser Mohrenwäsche teilzunehmen“.[77] Der freiere Blick Lindemanns sollte im katholischen Lager denn auch nicht ungerügt bleiben. Er schreibt: „Gerade im ersten Buche waltet die drückende Schwüle, zucken die leuchtenden Gedankenblitze eines Jacob Böhme, den Scheffler einst als seinen Meister verehrte“.[78] Seltmann bezeichnet das als „nicht viel mehr als eine Phrase“,[79] und für Richstätter zeugt der Satz als „von zu wenig Kritik und zu großer Vertrauensseligkeit“, er sei lediglich die Übernahme von „unbewiesenen Aufstellungen anderer“.[80] An anderer Stelle heißt es: „Der cherubinische Wandersmann enthält auch Sprüche, vor deren Kühnheit wir zurückschrecken, weil sie in ihrer Fassung den Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpf aufzuheben und so dem baren Pantheismus zu huldigen scheinen“.[81] Seltmann vermag sich hier nur auf die Ansicht Mahns zurückzuziehen, daß die Erklärungen Lindemanns über Schefflers Pantheismus „außerordentlich gewunden“ seien.[82] Diese „Gewundenheit“ ist bei dem katholischen Standpunkt des Verfassers nichts mehr als verständlich, aber — darauf kommt es an — er war wenigstens ehrlich!

In Form eines Vortrags erschien ein Jahr später die kleine Schrift A. Treblins, Seniors an der Bernhardin-Kirche zu Breslau: „Angelus Silesius“ (Breslau 1877). Der Autor gibt zwar zu, „daß Angelus unter allen deutschen Mystikern mit größter

[76] Ellinger, Zs. f. d. Phil. 52, 132.
[77] Leben, 132.
[78] Lindemann, 91.
[79] Seltmann, 59.
[80] Richstätter, 368.
[81] Lindemann, 107.
[82] Seltmann, 64; Mahn, 20.

Energie den Pantheismus ausspricht",[83] es kommt ihm zugleich jedoch höchst seltsam vor, „daß ein und derselbe Mann bald Pantheist und bald Theist" gewesen sein soll.[84] Die Lösung glaubt er in einer „Accomodation an die Anschauung der Gemeinde" gefunden zu haben.[85]

Die erste und außer der vorliegenden bisher einzige Dissertation schrieb im Jahre 1892 Paul Mahn über: „Die Mystik des Angelus Silesius" (Rostock, Druck Paderborn). Sie versucht auf rund sechzig Seiten das Gesamtwerk Schefflers philosophisch zu würdigen. Der Hauptakzent wird dabei naturgemäß ebenfalls auf den „Cherubinischen Wandersmann" verlegt. Die Darstellung Kerns ist nach Mahn „nicht geeignet, eine richtige Vorstellung von der Weltanschauung des Angelus zu geben",[86] und der Verfasser sucht es daher besser zu machen. Er hat auch in der Tat manches besser gesehen als sein Vorgänger, allein so groß ist der Fortschritt nicht. Der Vorwurf, den Kern Kahlert und Schrader macht, trifft auch Mahn. Er schreibt: „Wir haben es unterlassen, in der Darstellung allerlei Parallelen aus anderen Mystikern anzuführen: jeder, der dieselben auch nur oberflächlich kennt, weiß, daß dies ein sehr wohlfeiles Verfahren wäre".[87] Wir müssen gestehen, daß eine solche Erklärung ungleich wohlfeiler ist, als es das als überflüssig betrachtete Verfahren je hätte sein können. In einer „Vorbemerkung" schreibt Mahn: „Die Anordnung der folgenden Kapitel scheint uns, als die dem Gegenstande natürliche, im allgemeinen keiner Rechtfertigung zu bedürfen".[88] Seine Kapiteleinteilung ist jedoch weder erschöpfend noch auch nur zureichend. Im ersten Kapitel: „Die Welt ist meine Vorstellung"[89] spricht er von der Relativität von Raum und Zeit, im zweiten Kapitel: „Gott"[90] fängt er im Gegensatz dazu von der Ewigkeit zu reden an, als ob das mit dem Gottesbegriff als solchem etwas zu tun hätte. Die Begründung dafür, „die Ewigkeit ist da, wo Gott ist",[91] ist, abgesehen davon, daß danach Gott und Ewigkeit gleichsam etwas wesentlich Verschiedenes wären, unzulänglich.[92] Auch sonst redet Mahn oft von den verschiedensten Dingen zu gleicher Zeit, über die falsche Numerierung seiner Ausgaben hinaus zitiert er selbst noch ungenau. Unter der Überschrift „Kirchliches",[93] auf knapp zwei Seiten, aber ist Schefflers Christologie ganz und gar nicht zu fassen, und Mahn zitiert deshalb auch während der ganzen Arbeit im Grunde dorthin gehörige Sprüche.

---

[83] Treblin, 16. [84] ebd. 24. [85] ebd.
[86] Mahn, 20. [87] ebd. 16, Anm. [88] ebd. 23.
[89] ebd. 24 f; vgl. die Kritik Seltmanns, 144, die für das *ganze* Kapitel jedoch nicht zutreffend ist.
[90] ebd. 25 f. [91] ebd. 26.
[92] vgl. Heinrich, Seltmann, 111: „Vor allem ist klar, daß zwischen der Ewigkeit und dem göttlichen Wesen kein realer Unterschied besteht..."
[93] Mahn, Kap. 6, S. 60 f.

Obwohl Mahn nichts eigentlich Neues sagt, seien seine sachlichen Ausführungen im folgenden kurz skizziert. „Der Cherubinische Wandersmann“, so schreibt er einleitend, „steht — welches nur die katholischen Apologeten und Schrader bestreiten — nicht mehr auf dem Boden des Christentums“.[94] Zwar seien auch die kirchlichen Formen „Wahrheit“, „aber sie sind gewissermaßen nur äußere Gestaltungen des Göttlichen, deren eigentlichen Gehalt und innerste Deutung erst die mystische Kontemplation findet, welche ihm (Scheffler) deshalb auch die vera ac viva Theologia ist“.[95] Ähnlich wie Kahlert sieht auch Mahn „Verstand und Gemüt“ in Scheffler ringen. In seinen weiteren Erörterungen über diesen Punkt widerspricht er sich freilich selbst, indem er die Dogmatik einmal dem Verstande, das andere Mal dem Gefühle zuweist, was Seltmann freudigst konstatiert.[96] Der Einfluß Kerns wird deutlich, wenn er die Feststellung macht, daß nicht Böhme es sei, „in dem seine Gedankenwelt wurzelt“, und dann fortfährt: „Angelus ist vielmehr als einer der letzten Ausläufer der Schule Meister Eckharts anzusehen. Seine Grundgedanken finden sich sämtlich in der mittelalterlichen deutschen Mystik, und zwar am vollständigsten bei M. Eckhart selbst vorgebildet“.[97] Darüber hinaus könne man allerdings überall Anknüpfungspunkte finden, was heute gewiß niemand leugnen wird, wenngleich Mahn keine Belege beigebracht hat. — Seine Ausführungen über die Vergottung und ihre Vorstufen sind nicht immer ganz richtig. Meist setzt er beide gleich und bezeichnet dann erstere als „Gelassenheit, Gleichheit, Seligkeit, Friede, Heiligkeit, Ledigkeit, Abgeschiedenheit, Abgestorbenheit, Vernichtigkeit usw.“[98] Die vollkommene Willensverneinung, die nach Mahn in allen diesen Ausdrücken liegt, ist mit der Vergottung völlig identisch, insofern diese „nicht ein Neues, von Gott etwa Hinzugebrachtes“ darstellt, „sondern etwas, das sich mit Notwendigkeit einstellt, sobald der Mensch die gänzliche Verneinung des Willens an sich vollzogen hat“.[99] Mahn widerspricht sich auch hier, denn was sich „einstellt“, muß schlechterdings ein anderes als das Vorhergehende sein, was noch keinesfalls besagt, daß dabei eine „göttliche Gnade“ bestimmend mitwirkte. Und wenn Mahn gleich darauf schreibt: „Je mehr wir uns ihr (der Willensverneinung) genähert haben, desto näher stehen wir auch der Vergöttung“,[100] so ist das der beste Beleg für unsere These, wenngleich wir den Ausdruck „Willensverneinung“ als nicht durchaus am Platze empfinden. Diese ist Mittel, nicht Zweck. — Auf Kahlert zurückgreifend, dabei aber dessen Urteil weit übertreibend, kommt Mahn schließlich auch zu einer starken Unterschätzung der Bedeutung Czepkos für Scheffler. Von

---

[94] ebd. 5; vgl. Seltmann, 65. [95] ebd. 9.
[96] vgl. Seltmann, 76. [97] Mahn, 15. [98] ebd. 55. [99] ebd.
[100] ebd., vgl. auch 59, wo er sagt, daß die Willensverneinung zur Vergottung „führe“.

einem Einfluß kann nach seiner Meinung „überhaupt keine Rede sein".[101] Das Verhältnis beider Dichter zueinander stellt sich so dar, „daß, wenn es der Zeit nach möglich wäre, man Czepko und nicht Scheffler für den Nachahmer halten würde. Wo dieser voll Kraft und Schwung, da ist jener matt und lahm. Bei Scheffler oft in aller Kürze eine eigentümlich schöne Prägnanz des Ausdrucks, bei Czepko ein stetes Herumgehen um das eigentlich Treffende".[102] Es ist bei ihm nur „die ganze Fadheit jener Richtung zu finden.... Czepko hat nie mit solcher Energie die Höhen des mystischen Gedankens zu erklimmen vermocht".[103] Von einer bloßen Nachahmung und einem „Plagiarius" hat nie jemand geredet, die eigentliche Bedeutung Czepkos aber ist hier ganz offensichtlich verkannt.

Die bisher schönste Blüte am Stamme der katholischen Scheffler-Interpretation ist das Buch des Breslauer Domkapitulars Carl Seltmann: „Angelus Silesius und seine Mystik" (Breslau 1896), „eine tüchtige und zuverlässige Arbeit von bleibendem Wert".[104] Der Titel ist irreführend, denn von Mystik ist darin nicht viel zu spüren. Die Ausführungen des Verfassers sind „tüchtig" in der Bemühung, Schefflers Rechtgläubigkeit an Hand der Bibel und der Dogmatik zu „beweisen", von „bleibendem Wert" für denjenigen, der an einer solchen „Rettung" ein gesteigertes Interesse hat, „zuverlässig" in den seltensten Fällen. „Wichtig", wie Held sagt,[105] sind sie als abschreckendes Beispiel. „An Hand seiner Untersuchungen... wird einem der verlorene Posten eines Verteidigers der streng dogmatischen Gottgläubigkeit des Dichters des Cherubinischen Wandersmanns klar".[106] Ellinger hat die Arbeit verhältnismäßig schonend besprochen.[107] Immerhin bezeichnet auch er sie in ihrem Hauptteil als „durchaus verfehlt" und meint, daß sich der Verfasser „absonderlicher Methoden" bediene.[108] „Einmal betrachtet er die von ihm aufgestellte, erst noch zu belegende These als bereits bewiesen und entnimmt aus ihr die Gründe, um Schefflers Stellung zu den Quellen zu entscheiden. Er bewegt sich also in einem Cirkel,... das andere von dem Verfasser beliebte Verfahren besteht darin, bisherige Forschungsergebnisse einfach als nicht vorhanden zu betrachten".[109] Diese letzte Feststellung Ellingers ist der auszeichnendste Zug des Buches. Seltmann spielt mit den Meinungen seiner Vorgänger wie ein Klaviervirtuose auf den weißen und schwarzen Tasten, es ist aber lediglich ein Spiel, nicht mehr. Selbst die gegnerischsten Ansichten dienen ihm noch zur Bestätigung seiner eigenen.

---

[101] ebd. 17. [102] ebd. [103] ebd.
[104] Richstätter, 361. [105] Held I, 43.
[106] ebd. 100; vgl. die Begründung ebd. 196/97, Anm. 117.
[107] Zs. f. d. Phil. 30, 555 f (1897). [108] ebd. 556.
[109] ebd., vgl. auch Leben, 133.

Die Schrift gliedert sich in drei Teile. A. Schefflers Leben. B. Seine Mystik; a) im allgemeinen, b) im Besonderen. Wir haben es hier im wesentlichen nur mit dem zweiten Teil zu tun. Die Bekanntschaft mit dem Leben des Dichters setzen wir voraus, für den besonderen Teil von Seltmanns Ausführungen haben wir uns ein Kapitel im Text gewählt, an dem seine wissenschaftlichen Methoden aufs beste erkennbar sind,[110] im übrigen verweisen wir auf die Anmerkungen. Uns fortlaufend mit ihm auseinanderzusetzen, hätte entschieden zu weit geführt, die Arbeit hätte dann letzten Endes auf einen Anti-Seltmann hinauslaufen müssen.

Der Domkapitular beginnt mit dem auf katholischer Seite allgemein üblichen Vorbehalt: der „Cherubinische Wandersmann" will verstanden sein. Die „mißverständlichen" Äußerungen müssen, gemäß dem Prinzip des „benignius interpretandi", im rechtgläubigen Sinne gedeutet werden. „Der Inhalt dieser schönen Spruchsammlung", sagt Seltmann, „bezieht sich auf die tiefsten und wichtigsten Wahrheiten der Religion, auf das Wesen und die Eigenschaften Gottes, auf das Verhältniss Gottes zur Welt, insbesondere zum Menschen, — der Inhalt ist, um es kurz zu sagen, eine hohe und herrliche Mystik, die allerdings verstanden sein will, ehe sie auf gerechte Würdigung und volle Anerkennung rechnen kann. Etwas hat der Dichter durch seine Vorrede und durch die in den späteren Ausgaben enthaltenen Anmerkungen dazu beitragen wollen, das Verständniss zu erleichtern... Gleichwohl mag das Verständniss einzelner Sprüche noch schwierig genug erscheinen und ist darum auch mannigfachen Mißdeutungen ausgesetzt gewesen".[111] Das Werk ist von allen nichtkatholischen Interpreten mehr oder weniger falsch verstanden worden. Das muß selbstverständlich seine Gründe haben; die Antwort auf diese Frage aber ist höchst einfach. „Es liegt zunächst daran, daß man bei sich selber die Wahrheit nicht besitzt. Bei dem Mangel eines sicheren Bewußtseins des Wahrheitsbesitzes kann man es nicht begreifen, daß ein Anderer sich dieses Besitzes rühmen, die Wichtigkeit und Nothwendigkeit desselben hervorheben und Alles aufbieten kann, Andere desselben theilhaftig zu machen. Man spricht sich zwar die Seligkeit zu, aber eben weil man sich nicht im ausschließlichen Besitze der Wahrheit weiß, so spricht man sie auch Anderen nicht ab (!) und nennt die Thätigkeit dessen, der Andere zu der von diesem erkannten Wahrheit führen will, Fanatismus und Zelotismus".[112] Das heißt, die Wahrheit ist allein in der katholischen Kirche, von ihr für alle Ewigkeit gepachtet und nur in ihr zu erlangen. „Extra ecclesiam nulla salus!" Seltmann, der Dunkelmann um die Jahrhundertwende, hat als Glied der allein seligmachenden Kirche diese Wahrheit gehabt! Darüber be-

---

[110] vgl. unten Teil III, Kap. 1. [111] Seltmann, 26/27. [112] ebd. 52.

stehen keinerlei Zweifel. Seine Worte sind über den Gegenstand hinaus eine vollkommene Erklärung und „Rechtfertigung“ aller Glaubenskriege. — Erst in zweiter Linie werden die Schwierigkeiten in Scheffler selbst gesucht. „Endlich“, fährt Seltmann fort, „muß man sein besonderes Naturel in Betracht ziehen und sich vergegenwärtigen, daß bei ihm alle Geisteskräfte in ganz hervorragender Weise entwickelt waren, daß er ein ebenso ‚warmes Herz‘ wie einen ‚durchdringenden Verstand‘ besaß (Gaupp S. 20) und darum von dem heißesten Verlangen erfüllt war, alle Menschen aus innigster Liebe zu derjenigen Wahrheit zu führen, die er selber schaute. Wenn man das erwägt, dann wird man zugeben, daß sein Streiten kein Haß gegen die irrende Person, sondern lediglich ein Abwehren des Irrthums als einer heilsgefährlichen Sache war und daß zwischen seinen Dichtungen und seiner Polemik nicht der geringste Widerspruch besteht, — daß im Gegentheil sogar ein innerer Zusammenhang gar nicht zu leugnen ist“.[113] Es ist rührend mit anzusehen, wie besorgt der Domkapitular um das „Heil“ Andersgläubiger ist und wie er uns vor der „falschen Philosophie eines Hegel, eines Schopenhauer u. A.“ zu warnen bestrebt ist, die — man bedenke! — doch ebenfalls „in der Mystik ihre Quelle zu finden geglaubt und sich mit mißverstandenen Sätzen der wahren Mystiker zu decken gesucht“ haben.[114] Daß die Polemik Schefflers mit seinen Dichtungen nicht im Widerspruch stünde, dieser Weisheit hat Mahn die Wege ebnen helfen, Seltmann aber hat sie sanktioniert. „In seinen dichterischen Werken spornt der Dichter zur Heiligkeit des Lebens an und zeigt die ewige Seligkeit, in seinen Streitschriften aber zeigt er, welches das unerläßliche Fundament dazu sei und daß man zu jener mit Sicherheit nur in der Kirche gelangen könne. So erklärt sich wohl am Besten, was Vielen ganz unerklärlich zu sein scheint“.[115] Seltmann setzt zu seiner eigenen Verteidigung vor diese Sätze die Wendung, daß man „vielleicht so argumentieren“ dürfe. Die Berechtigung dafür entnimmt er dem Motto, welches „wie ein Schlüssel zu dieser Erscheinung“ auf Schefflers Schrift „Concilium Tridentinum ante Tridentinum“ steht. Dieses lautet: „Religio, quam sancti primorum saeculorum Patres tenuerunt, non potest esse falsa, cum verae sanctitatis fundamentum sit vera Fides et Religio“.[116] Zu deutsch also: „Die Religion der heiligen Väter der ersten Jahrhunderte kann nicht falsch sein, da der wahre Glaube und die wahre Religion das Fundament der wahren Heiligkeit sein müssen“. Vielleicht hätte sich Seltmann hier besser an das Wort Valentin Weigels gehalten, daß es „mehr nütze ist die Biblia zu lesen ein Jahr, denn alle Patres fünfzig Jahr“.[117] „Feine runde Auszüge und Compendia“ und „schöne formulas loquendi“[118] sind freilich auch was wert.

[113] ebd. 53. [114] ebd. 58. [115] ebd. 53. [116] ebd.
[117] Weigel, Gespräch, 38. [118] ebd. 37.

Immerhin ist es nicht uninteressant, wenn selbst ein Katholik, wie Otto Karrer, meint, daß „die Rechtfertigungs- und Streitschriften des Konvertiten . . . wohl besser ungeschrieben geblieben" wären.[119]

Der Einfluß Böhmes, Weigels und Czepkos auf Silesius wird von Seltmann, wie zu erwarten, glatt geleugnet. Nicht anders ergeht es Eckhart. „Böhmes Einfluß kann schon darum kein dauernder und maßgebender für Angelus gewesen sein, weil Böhme nicht frei von großen Irrthümern ist und neben vielem Wahren auch viel Verworrenheit und Willkür zeigt".[120] Diesen Satz meinte Ellinger, als er von dem „Zirkel" sprach.[121] Und er hat Recht, wenn er schreibt, daß danach „eine weitere wissenschaftliche Auseinandersetzung unmöglich" sei.[122] Was Seltmann über den Einfluß Böhmes sagt, das gilt seiner Meinung nach auch für Weigel, „nämlich daß derselbe ebenfalls neben vielem Wahren doch auch vieles Falsche gelehrt hat, was sich bei Angelus nicht wiederfindet".[123] Seltmann operiert hier mit den Begriffen „wahr" und „falsch" schon ganz in der Art, wie dreißig Jahre später Karl Richstätter, d. h. hier jedoch nichts anderes, als der kirchlichen Tradition gemäß. „Daß Angelus von Czepko nicht abhängig ist", fährt er dann fort, „hat Mahn . . . nachgewiesen".[124] Wir haben Mahns Meinung kennengelernt, über den wahren Sachverhalt befindet er sich völlig im Unklaren, die Feststellung Seltmanns ist daher, mit Richstätter gesprochen, nichts anderes als die Übernahme von „unbewiesenen Aufstellungen anderer".[125] Und nun gar die Ansicht über die Bedeutung Eckharts! Seltmann und Richstätter reichen sich abermals die Hand. Dem Dominikaner wird hier eine Stellung zugewiesen, „die den geschichtlichen Tatsachen direkt widerspricht", — so Richstätter gegen Preger.[126] „Daß Angelus grade aus Eckhart am Meisten geschöpft haben soll, wie Kern will, . . . oder als ‚einer der letzten Ausläufer der Schule Meister Eckharts anzusehen' ist, wie Mahn sich ausdrückt, das ist eine Annahme, für die ein zwingender Grund nicht vorliegt. . . . Meister Eckhart hat ferner nachweislich Irrthümer gelehrt, die er auch widerrufen mußte, Angelus aber nicht. Was des Letzteren Kritiker als Irrthum ansehen, ist kein Irrthum, sondern biblische und kirchliche Lehre".[127] Man könnte Seltmann hier zugute halten, daß die Erkenntnis der Bedeutung Eckharts in jener Zeit noch sehr zu wünschen übrig ließ. Allein das ist nicht der Fall. Der Domkapitular zitiert Preger; er beruft sich in einer Anmerkung zu obiger Stelle auf die Ausgabe Pfeiffers und den dort abgedruck-

---

119 „Die große Glut", 287; vgl. übrigens auch Richstätter, 364.
120 Seltmann, 59.
121 s. oben S. 26.
122 Zs. f. d. Phil. 30, 556.
123 Seltmann, 61.
124 ebd. 62; vgl. Mahn, 16-18 und oben S. 25/26.
125 Richstätter, 368 in Bezug auf Lindemann, vgl. oben S. 23.
126 ebd.
127 Seltmann, 62.

ten „Widerruf“; und schließlich waren schon lange zuvor die Schriften Joseph Bachs (1864) und Adolf Lassons (1868) über den „Vater der deutschen Spekulation“ erschienen. So mangelhaft war es um die Kenntnis Eckharts also nicht bestellt. Was aber den bei Pfeiffer mitgeteilten „Widerruf“ betrifft, den auch Preger wiedergibt, so stehen wir nicht an zu behaupten, daß Seltmann ihn nie gelesen oder wenn, dann gründlich mißverstanden hat. Darauf näher einzugehen ist hier nicht der Ort, wir verweisen dazu auf einen späteren Zusammenhang.[128]

Seltmann wehrt sich ferner ganz entschieden gegen den Pantheismus und zitiert dazu „eine lange und stattliche Reihe von Zeugen, welche in der Mystik des Angelus Silesius alle Pantheismus gesehen haben wollen, also eine Weltanschauung, welche der christlichen ganz entgegengesetzt ist“.[129] Wir kennen diese Zeugen bereits zum guten Teil.[130] Geht man nun, so meint er, in eine nähere Prüfung der beigebrachten und durchaus nicht immer gleichen Sprüche ein, „so zeigt es sich, daß dieselben durchweg irrthümlich aufgefaßt sind und ganz mit Unrecht pantheistisch ausgelegt werden“.[131] „Sie sollen den Pantheismus, die Emanation, die Immanenz, den pantheistischen Autotheismus des Angelus beweisen, aber sie haben ja einen ganz anderen Sinn“.[132] Im Grunde beruht auf diesem Satz Seltmanns ganze Argumentation; über einzelne seiner „Deutungen“ verweisen wir auf den Text. „Nein, Pantheismus ist in den Sprüchen nicht enthalten. Wie wäre es auch möglich, daß ein Mann von sonst so klaren Begriffen ... bald Pantheist, bald Theist gewesen sein sollte!“[133] Das ist wörtlich Treblin,[134] und es wäre danach gar nicht nötig gewesen, diesen extra noch zu zitieren. „Pantheismus verträgt sich auch nicht mit seiner Glückseligkeitslehre, die doch überall deutlich hervortritt“.[135] Das Vorhandensein derselben soll gewiß nicht geleugnet werden,[136] daß sie aber „überall deutlich hervortritt“, ist eine unbegründete Behauptung Seltmanns. Was er später dafür als „Beleg“ beibringt,[137] sind fast alles Epigramme, die sich auf die Vergottung beziehen, diese aber hat nichts mit einer Seligkeit im Jenseits zu tun, sondern ist die Seligkeit „in“ der Zeit.[138]

Seltmanns Gegenbeweis gegen den Pantheismus besteht in der Hauptsache aus einem seitenlangen Zitat aus der Vorrede

---

[128] vgl. unten Teil I, Kap. 11, S. 108 und die Anm. 10.
[129] Seltmann, 65.
[130] Weitere Stimmen sollte der erste Teil der Einleitung aus der allgemeinen Geistesgeschichte bringen, der hier wegfallen mußte.
[131] Seltmann, 70; gemeint sind in der Hauptsache I, 8, 9, 10, 11, 14, 16, 17, 96, 100, 106, 216; II, 132; IV, 193; V, 103, 216.
[132] ebd. 71; vgl. 108, Anm. 1. [133] ebd. 74; vgl. ebd. 75.
[134] vgl. oben S. 24. [135] Seltmann, 76.
[136] vgl. unten Teil I, Kap. 8, S. 88, 92/93.
[137] Seltmann, 197 f.
[138] vgl. unten Teil I, Kap. 11 und Teil III, Kap. 4.

zum „Cherubinischen Wandersmann", womit n i c h t s bewiesen wird. „Nach dieser Vorrede... muß Jeder einräumen, daß an Pantheismus bei Angelus gar nicht zu denken ist".[139] Dies einzuräumen steht jedem frei, welcher findet, daß in dieser Vorrede für das Verständnis des Werkes Wesentliches gesagt wird. Es ist keine Vor-, sondern eine nachträgliche Verteidigungsrede. Seltmann darf es sich daran genug sein lassen, denn für ihn bestehen ja „unklare Sprüche überhaupt nicht", und das ganze „System" erscheint ihm „durchaus klar und der Kirchenlehre entsprechend, so daß wir die Unklarheit nur im Sinne der Gegner verstanden wissen wollen".[140] Unklar erscheint auch uns nichts im „Cherubinischen Wandersmann", nur nicht im Seltmannschen Sinne. Denn so klar wie sich Schefflers Christologie aufweisen läßt, so und nicht minder klar liegt sein Pantheismus zutage.

Die weiteren Ausführungen Seltmanns übergehen wir hier. Es folgt danach der besondere Teil über Schefflers Mystik; auf den wir im Text und in den Anmerkungen Bezug genommen haben. Nach einem Seuse- und einem Ruysbroeck-Zitat[141] arbeitet er ausgiebigst mit den katholischen Dogmatikern Heinrich, Stöckl, Klee, Simar und Scheeben und vereinfacht damit die scholastische Methode des „sic et non" in ganz verblüffender Weise, indem er immer nur die „sic"-Stimmen hört. Das Buch schließt mit den Worten: „So scheiden wir denn von unserem Dichter mit dem freudigen Bewußtsein, die wegen ihrer Tiefe und Gottinnigkeit nicht blos für mysteriös, sondern vielfach sogar für unchristlich gehaltenen Aussprüche desselben durch vorliegende Arbeit in das rechte Licht gestellt und dadurch seine wahre Gesinnung über jeden Einwand hinaus derart gekennzeichnet zu haben, daß ihm fortan der Ruhm eines frommen christlichen Denkers von keiner Seite mehr ernstlich wird streitig gemacht werden können. Denn wir haben die über ihn verbreiteten Mißverständnisse alle der Reihe nach widerlegt und seine völlige Übereinstimmung mit der Lehre der hl. Schrift wie der Kirche durchgehendst nachgewiesen. — Für den ferneren Kritiker in dieser Richtung bleibt jetzt nichts Anderes mehr übrig, als sich mit Schrift und Kirche nunmehr selber auseinanderzusetzen".[141b] Das sind die Worte eines Mannes, der sich ohne Zweifel „im ausschließlichen Besitze der Wahrheit" befand!

Ein Jahr vor dem Seltmannschen Machwerk war bereits in Braunes Neudrucken deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts eine wertvolle Neuausgabe des „Cherubinischen Wandersmannes" erschienen (Halle 1895). Der Herausgeber war Georg Ellinger, der sich seitdem ein Leben lang auf das eingehendste mit Scheffler beschäftigt hat. Seltmann bezieht sich nur an einigen wenigen Stellen auf diesen damals „neuesten Biographen",[142] ohne sich selbstverständlich mit ihm einverstanden

[139] Seltmann, 78. [140] ebd. 89. [141] ebd. 97, 100.
[141b] ebd. 203/04. [142] ebd. 61.

erklären zu können. Ellinger gehört mehr oder weniger mit zu denen, die von dem Domkapitular als „nicht vorhanden" betrachtet werden. Ellinger, auf den wir weiter unten noch ausführlicher zu sprechen kommen, glaubt in der „trefflichen Vorrede"[143] zu seiner ersten Ausgabe die Quellen für den „Cherubinischen Wandersmann" vor allem in Valentin Weigel gefunden zu haben, wofür er ausführliche Belege beibringt,[144] nach deren Lektüre nur Seltmann behaupten kann, er habe „keine speciellen Angaben gemacht".[145] Ellinger verlegt damit die Quellen in eine zweifellos zu späte Zeit, denn auch Weigel ist ohne die mittelalterliche Mystik nicht denkbar. Er hat seine Ansicht in der Einleitung zu seiner Gesamtausgabe von Schefflers poetischen Werken (1923) und dem vollständigen „Lebensbild" (1927) zum Teil auch korrigiert, indem er darin ebenfalls Meister Eckhart eine größere Bedeutung beimißt, wie das auch Hans Ludwig Held in seiner Ausgabe (1924) getan hat. Die Forschungen Ellingers lassen sich daher von jenem späteren Standpunkte aus besser überblicken und wir verweisen auf die unten eingeschobene Betrachtung.[146]

Im Jahre 1896 veröffentlichte Otto Erich Hartleben eine Auswahl: „Angelus Silesius", gegen die als solche nichts einzuwenden ist, während die metrische Behandlung des Textes als verfehlt bezeichnet werden muß. Hartleben macht die Alexandriner zu Vierzeilern, ein Verfahren, wozu ihn Scheffler selbst oder Gottfried Kellers „Grüner Heinrich" verleitet haben dürfte, „da er den alten Ludwig Aurbacher doch schwerlich gekannt hat".[147] Aurbacher nämlich hatte seine „Perlenschnüre" in vierzeilige Strophen auseinandergezogen,[148] während Keller seine Dorothea den Spruch III, 90 zu einem „Frühlingsliedchen" umwandeln läßt.[149] Schon Richard M. Meyer hat sich in seiner „Deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts" sehr scharf gegen diese Metrik Hartlebens gewandt.[150] Rudolf Johann Pichler stellte dann in seinem „Pantheistischen Laienbrevier" (1897) das ursprüngliche Textbild wieder her.[151]

Einige Jahre nach dem Erscheinen des Seltmannschen Buches sollten dessen Ansichten über den „Cherubinischen Wanders-

---

[143] Bölsche, LXII/LXIII. [144] Neudrucke, XV-XXXIII.
[145] Seltmann, 62. [146] vgl. unten S. 36 f.
[147] Ellinger, Leben, 131; dort auch der als Motto über der zweiten Ausgabe des „Ch. W." stehende Vierzeiler, den man außerdem in der Ellingerschen Ausgabe gegenüber der „Zuschrift" und bei Bölsche gegenüber dem Titelblatt findet; vgl. ferner das Titelblatt zur Arnoldschen Ausgabe bei Held I, 93.
[148] vgl. Ellinger, Leben, 128.
[149] vgl. Gottfried Keller, Sämtliche Werke mit einem Geleitwort von Emil Ermatinger, Diovis-Klassiker, hrg. vom Dürerbund, Lpg. 1928, Bd. I, 509; Ellinger, Leben, 131, dort der Spruch fälschlich als III, 99 zit.
[150] „Die deutsche Literatur des neunzehnten Jahrhunderts", Volksausgabe, Bln. 1912, S. 565.
[151] vgl. Ellinger, Leben, 131/32.

mann" noch einmal vorgetragen und ihre „Richtigkeit" bestätigt werden. Es geschah dies in der Schrift Richard von Kraliks: „Angelus Silesius und die christliche Mystik" (Frankfurter Broschüren 1902). Scheffler wird hier zu allem Überfluß noch einmal „gerettet" und „von jedem Makel ketzerischer Anwandlungen gereinigt".[152] Es erübrigt sich, auf die Phraseologie Kraliks näher einzugehen. Die Scheffler-Literatur scheint auch für ihn nicht vorhanden gewesen zu sein, denn weder seine „Durchpflügung" der Schefflerschen Schriften noch seine dabei gemachten Entdeckungen waren etwas Neues oder Erstes. Die „strenge Kirchlichkeit" der Schefflerschen Streitschriften ist nie geleugnet worden.[153]

Eine ganz andere Sprache redet Wilhelm Bölsche in der einleitenden Studie zu seiner „Wandersmann"-Ausgabe: „Über den Wert der Mystik für unsere Zeit" (Jena 1905).[154] Es ist uns nicht möglich, Bölsches gesamtes Gedankenmaterial hier auszubreiten und wiederzugeben, und lediglich durch einen knappen Auszug würde man dem Verfasser nicht gerecht. Dazu ist auch seine Sprache zu „unwissenschaftlich". Allein einige Sätze über den „Cherubinischen Wandersmann" selbst seien hierhergesetzt. Nach einer Würdigung Meister Eckharts und der älteren deutschen Mystik schreibt Bölsche: „Herb und rauh, ein knorriger Sproß wirklich in all ihrem Frühlings-Saftsteigen, war die deutsche Mystik bisher gewesen in der F o r m, wie sie ihre Tiefenschau gab.

Jetzt aber, gerade auf jener Wende, ersteht ein g a n z g r o ß e r r e l i g i ö s e r D i c h t e r.

Zu ihm kommt gerade noch das letzte volle Echo jener großen Zeit. Noch einmal rühren, ergreifen, versenken ihn die großen Bilder, die großen Werte der Tiefenschau. Fast schon wie ein Sterbeseufzer kommen sie in der Kirchenluft, unter der Last erstickend des fallenden Laubes. Aber sein sensitiver Dichtergeist faßt sie doch noch, faßt, bildet, verkörpert sie, er knetet und beugt sie mit der Schöpferkraft seines Poetengeistes wie in künstlerischen Ton hinein".[155]

Es sind „kristallklare Epigramme, wahre Wunder an Knappheit, Logik, Schärfe und ästhetischer Pracht, doch zugleich gebannt die schwersten Ideengänge der Tiefenschau. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß die gesamte Mystik der Menschheit keinen klareren dichterischen Ausdruck, keine kristallhellere Form jemals erreicht hat, als in einigen Hunderten dieser kurzen Sinnsprüche. Aber nicht nur in der Ideengeschichte, sondern auch in der deutschen Dichtung stehen sie als klassisches Werk, und das ist die höchste Probe".[156]

---

[152] ebd. 133. [153] vgl. Richstätter, 371; Ellinger, Leben, 248.
[154] Wir zitieren nach dem 5.—6. Tsd. Jena, 1921.
[155] Bölsche, LI/LII. [156] ebd. LVIII.

„Gerade weil der Dichter in dem ganzen Werke aber so sieghaft satrk, so lauter und unverfälscht bleibt, tritt nun auch das zweite Motiv so scharf hervor, sobald und wo immer es da ist: — die Litanei. Jeder echte Leser, der etwas von Mystik im deutschen Sinne verstand, hat es empfunden. Ganz leise, hier und da, mischen sich Züge ein von der schroffsten Fremdheit, Züge ausgesprochen gerade jener anderen Ideenwelt. Im sechsten Buche werden sie annähernd Herr der Situation. In brennenden Farben — den Farben des gleichen Dichters in dem gleichen Buche — erscheint der unvereinbare Kontrast der Tiefenschau des Einzelnen und des kirchlichen Dogmas".[157] „Aus einem Herrn-Dichter ist er ein Diener-Dichter geworden", der „wie ein Schüler zum festlichen Tage ein Preisgedicht auf seinen Herrn Präzeptor oder auf den allerdurchlauchtigsten Landesfürsten, dessen Bild auf den Talern steht, dichtet".[158]

„Das Packendste steckt darin, daß auch der dogmatische Festkantus-Poet noch immer ein großer Dichter bleibt. So ringen, ebenbürtig an Gestaltungskraft, miteinander der größte Dichter der Tiefenschau und einer der größten Dichter mindestens, die die christliche Dogmatik besessen hat".[159]

Für knapp zwanzig Jahre wurde es danach still um Angelus Silesius. Es waren eine ganze Reihe Ausgaben und Auslesen seines Hauptwerkes da, nur an einer brauchbaren Gesamtausgabe seiner poetischen Werke fehlte es noch. Diejenige Rosenthals war nicht nur unzulänglich, sondern auch vergessen. Nach dem Weltkriege schien der Boden dafür günstig zu sein, allerorten machten sich mystische Neigungen und Tendenzen bemerkbar. Im Jahre 1922 erschien dann auch die erste dieser Ausgaben, in zwei Bänden, herausgegeben von Hans Ludwig Held in München, welcher zwei Jahre später eine dreibändige folgte. Im dazwischen liegenden Jahre (1923) veröffentlichte Georg Ellinger seine Ausgabe in zwei Bänden im Propyläen-Verlag zu Berlin. Wir besprechen hier zuerst die Arbeiten Helds und stützen uns dabei auf seine dreibändige Ausgabe, in deren erstem Band neben Urkunden die Geschichte von Schefflers Leben und Werken geboten wird.

Man darf sich mit Ellinger überein erklären, daß der Wert dieses Lebensbildes nicht auf biographischem Gebiete liegt. Darauf kommt es uns selbst auch nicht an, weshalb wir uns lediglich Helds „gründlicher Vertiefung in Schefflers Werke, insbesondere in deren Ideengehalt" zuwenden.[160] Held interessiert es weniger, ob die Sprüche des „Cherubinischen Wandersmannes" von Tauler, Böhme, Weigel oder St. Bernhard abhängig sind, sondern vielmehr „die Aufdeckung der eigentlichen Quellen der Mystik des Angelus Silesius, die wir ausschließlich in Dionysius

---

[157] ebd. LIX. [158] ebd. LX. [159] ebd.
[160] Ellinger, Leben, Vorrede, VI.

Areopagita und in Eckehart erkennen. ... Den Einfluß Eckeharts auf Angelus Silesius abzuleugnen, gehört zu den Kühnheiten einer an sich verdienten Philologie, die die Kulturseele dieses chamäleontischen Jahrhunderts nicht zu begreifen vermocht hat".[161] In einer Anmerkung werden diese Ansichten noch einmal vorgetragen und die Grundlagen für den „Cherubinischen Wandersmann" auf Plotin (Proklus) und Augustin ausgedehnt. „Dies im besonderen zu erweisen, ist Aufgabe einer Neuausgabe des Cherubinischen Wandersmannes, die, die Verse seiner sechs Bücher zu 96 Lehrtraktaten geordnet, versuchen wird, den Cherubinischen Wandersmann als den einheitlichen Ausdruck einer an sich widerspruchslosen mystischen Weltanschauung zu erweisen, und das in einem Maße, in dem mir klar geworden ist, daß die bestehenden Widersprüche mehr ihre Ursache haben in der Unterschiedlichkeit der theologisch-dogmatischen und der mystischen Erkenntnismethode als etwa in der objektiven Wertung des Absoluten, oder, um mit anderen Worten mich verständlicher zu machen, in der subjektiven Stellung des Angelus Silesius zu Gott und zum Weltgeschehen".[162] Diese angekündigte Ausgabe in Lehrtraktaten ist, soviel uns bekannt ist, bisher leider noch nicht erschienen, was wir um so mehr bedauern, als unser eigenes Bestreben einem ähnlichen Ziele galt, wenn es uns auch nicht möglich war, unsere Arbeit in eine derart hochgegriffene Anzahl von Abschnitten zu gliedern.[163]

Der Hauptnachdruck wird von Held mit Recht auf Meister Eckhart gelegt. „Eckehart ist kein Name; er ist Wesen einer Sehnsucht, die in fanatischen Papisten ihre Inquisition gefunden hat . . . Unendlich feingeschliffen durchdringen diese kristallischen Spitzen des Eckehartschen Systems auch das Geistige des Cherubinischen Wandersmanns, wenngleich es verfehlt wäre, von einer Identität Eckeharts und des Cherubinischen Wandersmanns zu sprechen".[164] „Angelus Silesius entbehrt ohne allen Zweifel der unendlich kühlen Überlegung und kristallklaren Logik seines großen Meisters. Ihm hängt das Barocke seiner Zeit bis in die feinsten Wurzeln seiner Seele an, die — ohne Frage Eckehartisch — zu sehr von der Terminologie seiner pneumatologischen Umgebung überwuchert war, als daß sie es vermocht hätte, seines Lebens früheste Inbrunst zur Brandfackel eines umstürzenden Systems zu schaffen".[165] Eckhart ist der große Geber und Ausstrahler, der Wind, der sich in die Segel aller Späteren legt;[166] Tauler, Weigel, Böhme müssen „als epigonische Denker ange-

[161] Held I, 101. [162] ebd. 199, Anm. 121.

[163] Held ist Mitarbeiter an dem großen im Reclam-Verlag erscheinenden Sammelwerk „Deutsche Literatur" und bearbeitet dort die Reihe, „Neuere Mystik"; man darf deshalb vielleicht hoffen, daß diese Ausgabe an jenem Ort noch erscheint.

[164] Held I, 101/02. [165] ebd. 200/01, Anm. 121. [166] vgl. ebd. 102.

sprochen werden".[167] Hinzu kommt noch Franckenberg, „ein Sammelbecken des Denkens und Erkennens seines Jahrhunderts".[168] Auch die „engsten Zusammenhänge zwischen Czepko und Angelus Silesius" werden anerkannt.[169]

Das Werk selbst bezeichnet Held ähnlich wie Bölsche als von einer „erstaunlichen Kondensierung und bewunderungswürdigen Innerlichkeit", die an „die tiefsten Sätze des Evangeliums, an die kühnsten Erkenntnisse der Upanishaden und an die letzten Geheimnisse des buddhistischen Nirwana...gemahnt".[170] „Man hätte sich mit der Ausgabe des Cherubinischen Wandersmanns eine neue Reformation des deutschen religiösen Lebens erhoffen dürfen, eine Hoffnung jedoch, die, wenn an nichts anderm, so doch an der später einsetzenden kirchenpolemischen Tätigkeit seines Verfassers zerbrechen mußte".[171] „Die Konversion aber ist die gewaltige Kraft, die den pantheistischen Monoidealismus von ihm riß, um ihn der Kindschaft des persönlichen Gottes zu überliefern".[172] „Brodelnder, vulkanischer Boden, das ist die Zeit des Cherubinischen Wandersmanns; ein wunderbarer Hochofen, vollauf geschichtet mit verschiedenstem Erzgestein, neues einzigartiges Metall zu glühen an der Angst seiner selbsterschütterten Seele, das Werk des Angelus Silesius".[173]

Was die dreibändige Ausgabe Helds als solche betrifft, so geht ihr Text des „Cherubinischen Wandersmannes" auf die beiden ersten Auflagen von 1657 und 1675 zurück; erstere wurde für die ersten fünf Bücher, letztere für das sechste Buch benutzt.[174] Man wird ihr eine große Sorgfalt unbedingt zuerkennen müssen. Vor den Ausgaben Ellingers und Bölsches zeichnet sie sich durch einen ganz kleinen, für die wissenschaftliche Arbeit jedoch sehr wichtigen technischen Vorzug aus, indem sie Seitentitel bietet, sodaß der Benutzer sich jederzeit orientieren kann, während er in jenen anderen Ausgaben auf den ersten Blick oft nicht weiß, in welchem Buche er sich befindet und dann erst blättern muß, bis er auf eine Überschrift stößt.

Inhaltlich weicht die Ellingersche Ausgabe von derjenigen Helds nicht weit ab. Wir finden in beiden die Jugendgedichte, den „Cherubinischen Wandersmann", die „Heilige Seelenlust" und die „Sinnliche Beschreibung", einige wenige Prosaschriften Schefflers und Entgegnungen darauf, und schließlich die Leichenrede des Jesuiten Schwartz. Ellinger bietet dazu eine noch ausführlichere Einleitung und ein Glossar. Trotzdem hat die Einleitung in der Propyläen-Ausgabe starke Kürzungen erfahren müssen. In ihrer ursprünglichen Gestalt und ihrem vollen Umfang erschien sie dann wenige Jahre später gesondert als: „Angelus Silesius, ein Lebensbild" (Breslau 1927). Dieses Buch

[167] ebd. 101. [168] ebd., vgl. auch ebd. 34/35.
[169] ebd. 86. [170] ebd. 83. [171] ebd.
[172] ebd. 91. [173] ebd. 104. [174] vgl. ebd. 88.

wurde neben den sonstigen Veröffentlichungen Ellingers von uns vor allem benutzt.[175] Wir müssen uns jedoch auch hier auf des Verfassers Ansichten über den „Cherubinischen Wandersmann" beschränken.

Diese hat Ellinger an anderer Stelle in drei Artikeln auf das knappeste zusammengefaßt. Dieselben lauten: „I. Gegen einen Teil des Inhaltes der ersten fünf Bücher des ‚Ch. W.' läßt sich vom Standpunkte der katholischen Kirche aus nichts einwenden. Das Gleiche gilt in erhöhtem Maße von den an die fünf Bücher angehängten zehn Schlussonetten. Dagegen weisen zahlreiche Sprüche einen übergeistigen und die christlichen Heilstatsachen verflüchtigenden Charakter auf, und neben den ekstatischen Epigrammen sind es gerade diese, die dem Buche das entscheidende Gepräge verleihen. — II. Dem entspricht es, daß die zuletzt genannten Sprüche ihrem Wesensgehalt nach auf Valentin Weigel sowie — mittelbar oder unmittelbar — auf Meister Eckhart zurückgehen; Form und Inhalt sind außerdem entscheidend durch Czepkos ‚Monodisticha Sapientum' beeinflußt worden. — III. Die fünf ersten Bücher sind in der Hauptsache 1651 und 52, d. h. vor Schefflers Übertritt zum Katholizismus verfaßt worden".[176] Die ausführliche Begründung dieser Thesen müssen wir bei Ellinger selbst nachzulesen bitten.[177] Zur Quellenfrage möchten wir uns noch einmal auf Held berufen, denn es erscheint uns in der Tat ganz gleichgültig, ob Eckhart mittelbar oder unmittelbar auf Scheffler eingewirkt hat, wie wir dies auch im Texte ausgesprochen haben. Weigel ist „ohne Zweifel als ein in mystischen Dingen ungemein belesener Mann anzusprechen";[178] wenn daher Ellinger „noch eindringlicher die Einwirkung Valentin Weigels auf Angelus Silesius nachgewiesen hätte, was hätte er anderes nachgewiesen als die Einwirkung Eckehartschen Geistes in der Taulerschen Übersetzung und in der Paraphrasierung dieser Übersetzung durch Valentin Weigel".[179]

In allen weiteren Angaben wird man Ellinger beipflichten dürfen, ist man sich einmal darüber klar geworden, daß mehr oder weniger alle Strahlen, die sich im „Cherubinischen Wandersmann" brechen, aus der einen Sonne, Eckhart, stammen. In ihm konzentriert sich mystisches Denken und Fühlen in einer weder vor ihm noch nach ihm auf deutschem Boden dagewesenen Art und Weise. Auch Weigel steht auf den Schultern des Kölner Meisters. Zieht man eine solche bewußte oder unbewußte Abhängigkeit in Betracht, so lassen sich selbstverständlich überall Parallelen zum „Cherubinischen Wandersmann" nachweisen, wie

[175] Die mitgeteilten Stellen jeweils außerdem nach der Einleitung zur Ausgabe selbst zu zitieren, wäre nicht nur eine unnötige Belastung, sondern auch nicht immer möglich gewesen, da diese, wie gesagt, stark gekürzt ist.
[176] Zs. f. d. Phil. 52, 128; vgl. Leben, 113/14.
[177] ebd. und die folgenden Seiten; ferner Leben, 93 f.
[178] Held I, 197, Anm. 118. [179] ebd. 101.

Ellinger das auch ausgesprochen hat. „Scheffler hat fremden Besitz verarbeitet, er hat entlehnte Gedanken schärfer gefaßt, sie sinnvoll ausgestaltet und zu lebendiger Anschauung gebracht, aber er hat weder Ursprüngliches geboten, noch hat er das Übernommene entscheidend weitergebildet".[180] Im Anschluß daran weist auch Ellinger dem Dichter die Stellung zu, die ihm bereits Kern zugesprochen hatte.

Die größte Bedeutung aber mißt er Czepko bei; soweit es sich um formale Gründe handelt, dürfen wir sagen mit Recht, während inhaltlich doch auch Czepko nur auf der älteren Mystik fußt. Was die Form anbelangt, ist dem Satze Ellingers: „Ohne die ‚Monodisticha Sapientum' keine ‚Geistlichen Sinn- und Schlußreime'",[181] durchaus beizupflichten, so kategorisch er sich auch ausnehmen mag. Die Bedeutung Schefflers wird dadurch in keiner Weise geschmälert,[182] denn das Entscheidende bleibt auch hier, „daß der mystische Inhalt gerade durch diese Menschen- und Dichterseele gegangen ist".[183]

Aber auch die Schwächen verheimlicht Ellinger nicht. Es handelt sich für ihn im „Cherubinischen Wandersmann" nicht „um eine fleckenlose Leistung ... Das Werk als Ganzes entbehrt der letzten Feile. Daher tauchen manche matte und leere Sprüche auf ... Weitere Schwächen erklären sich aus dem Zeitgeschmack: eine spielerische Manier herrscht vielfach da, wo man Kraft und Gedrungenheit erwartet; die inbrünstige Hingabe artet oft in schwülstige Verstiegenheit oder in ein leidenschaftliches Stammeln aus".[184] Im Ganzen aber wird man mit dem Verfasser gestehen müssen, daß der „Cherubinische Wandersmann" „noch heute eine lebendige Macht ist. Poeten und Philosophen, Kinder Gottes und Kinder der Welt, fühlen sich in der gleichen Weise durch ihn angezogen; die verschiedenartigsten Geister lauschen, tief berührt, auf den Nachhall der von dem Dichter angeschlagenen Klänge. Im letzten Grunde erklärt sich das Geheimnis dieser Wirkung aus dem Umwandlungsprozeß, den Angelus Silesius in seinen besten Stunden zu vollziehen vermag: der Gedanke wird bei ihm zum Gefühl und findet eben darum den Zugang zu jeder empfänglichen Seele".[185]

Einen großen Teil der Ellingerschen Ausführungen müssen wir hier übergehen, um nicht zu vieles vorwegzunehmen, worauf wir im Texte selbst zu sprechen kommen und wobei die Darlegungen Ellingers eine besondere Berücksichtigung erfuhren. Außerdem werden wir den Autor gleich noch in einem anderen Zusammenhange hören.

Die Arbeiten Helds und Ellingers wurden angegriffen und beanstandet in einem Aufsatz des Jesuiten Karl Richstätter:

---

[180] Ellinger, Leben, 102; vgl. ebd. 107/08.
[181] Zs. f. d. Phil. 52, 136; vgl. Leben, 102 f. [182] vgl. Leben, 106/07.
[183] ebd. 109; vgl. ebd. 110. [184] ebd. 107. [185] ebd. 133.

„Angelus Silesius, Mystiker und Konvertit", den dieser im August 1926 in den „Stimmen der Zeit" erscheinen ließ.[186] Der Verfasser stellt bei den protestantischen Forschern vor allem „Unkenntnis der katholischen Glaubenslehre im allgemeinen und der katholischen Mystik im besonderen" fest, „die bei der Beurteilung des Lebens und der mystischen Werke zu irrigen Schlußfolgerungen führen mußte".[187] Für die richtige Beurteilung dagegen glaubt er mit der Entdeckung des Schefflerschen Exemplars der „Clavis mystica" des Jesuiten Sandäus und einigen anderen Büchern aus Schefflers Bibliothek außerordentlich aufschlußreiches Material zutage gefördert zu haben.

Das Buch des Sandäus ist ein alphabetisches Lexikon, „das in Kürze den eigentlichen Sinn der dunkeln Redewendungen sowie der Fachausdrücke bei älteren und neueren Autoren der Mystik darlegen will".[188] Es enthält die mittelalterliche und neuere Mystik bis auf Ludwig Blosius, soweit sie durch die katholische Kirche anerkannt war, und erschien im Jahre 1640 in Köln zur Hundertjahrfeier des Jesuitenordens. Scheffler dürfte sich das Werk auf Anregung Franckenbergs angeschafft haben; von seiner eifrigen Lektüre zeugen die zahlreichen Eintragungen und Anmerkungen in dem erhaltenen Exemplar. „Dabei hielt er sich", sagt Ellinger, „an die von Sandäus angeführten Mystiker und deren Geistesgenossen, ohne daß diese auf seine spätere poetische Tätigkeit stark eingewirkt hätten".[189]

Richstätter nun behauptet genau das Gegenteil. Nach ihm ist der „Schlüssel zur Mystik" als Hauptquelle für den „Cherubinischen Wandersmann" anzusehen, und da das Studium dieses Buches, sowie all der anderen in Schefflers Nachlaß gefundenen katholischen Literatur immerhin eine geraume Zeit beansprucht haben dürfte, so wird dementsprechend auch die Entstehung des Werkes in eine wesentlich spätere Zeit verlegt, sodaß als Verfasser bereits der Konvertit erscheint. Ellinger konnte sich in seinem „Lebensbild" nur noch in den Anmerkungen auf diese Konstruktionen beziehen,[190] nahm jedoch in einem in der „Zeitschrift für deutsche Philologie" erschienenen Aufsatz eingehender dazu Stellung. Die von ihm dort aufgestellten drei Punkte wurden bereits mitgeteilt.[191] Wir können uns hier in Fragen über die Entstehungszeit des „Cherubinischen Wandersmannes" nicht einlassen, die Forschungen Ellingers wurden zudem in diesem Punkte von allen anderen anerkannt, für uns handelt es sich nur darum, uns mit den sachlichen Erörterungen Richstätters auseinanderzusetzen.

Seine Äußerungen über das Hauptwerk Schefflers sind nicht uninteressant. Er schreibt unter anderem: „Neben vielem Schönen

---

[186] Bd. 111, S. 361—381. [187] ebd. 361. [188] ebd. 372.
[189] Ellinger, Leben, 64. [190] vgl. ebd. 241/42, 246.
[191] s. oben S. 37.

findet sich manches Bizarre, Gesuchte und Geschmacklose, selbst wenn man die Zeit des Barocks dabei berücksichtigt. Manches berührt auf den ersten Augenblick befremdlich und anstößig, kann aber leicht gerechtfertigt werden. Es bleibt aber immer noch ein Rest, der von pantheistisch klingenden Ausdrücken nicht freigesprochen werden kann (!). Dies aber ist es gerade, was den frommen Katholiken bei den Modernen populär erhalten hat".[192] Pantheistisch „klingende" Ausdrücke leugnet also selbst Richstätter nicht. An der Frage allerdings, ob sie „gerechtfertigt" werden können oder nicht, „scheiden sich die Geister und Ansichten. Katholiken erkennen den tiefsinnigen, treu kirchlichen Mystiker, andere sehen im Verfasser den Pantheisten, den ‚Monoidealisten'. So ist eingetroffen, was der Verfasser durch seine Vorrede verhindern wollte. Es rettet ihn auch nicht, daß er die katholischen Mystiker anführt und deren Stellen angibt, die ihm als Quellen für seine Verse gedient haben. Seine protestantischen Herausgeber versagen ihm den Glauben".[193] Richstätter zitiert im Anschluß daran die Ansichten Ellingers und Helds über die Quellen des „Cherubinischen Wandersmannes".

Der Einfluß der „protestantischen Pseudomystiker" Weigel und Böhme wird von ihm bestritten. Das gleiche gilt für Meister Eckhart. „... an den paradoxen, bizarren und pantheistisch mißdeuteten Zweizeilern des ‚Cherubinischen Wandersmannes' ist er doch nun wirklich unschuldig".[194] Er wurde erst zweihundert Jahre später „aus seiner halbtausendjährigen Ruhe erweckt, da seine von Nonnen aus dem Gedächtnis ungenau nachgeschriebenen Predigten von Pfeiffer aus vergessenen Handschriften zum ersten Mal im Druck veröffentlicht wurden, und Preger dem fast zur mythischen Gestalt gewordenen Dominikaner in der Geschichte der Mystik eine Stellung erwies, die den geschichtlichen Tatsachen direkt widerspricht. Die Eckehartlegende will nicht sterben, trotz der geradezu vernichtenden Kritik Denifles an Pregers willkürlichen Konstruktionen".[195] Es wäre jedoch sehr zu wünschen, daß ähnliche Ansichten inzwischen gestorben sind, nachdem es sich gleichsam die Nation zur Aufgabe gemacht hat, die Schriften des Meisters dem Staube der Bibliotheken zu entreißen und die große Eckhart-Ausgabe der „Deutschen Forschungsgemeinschaft" im Erscheinen begriffen ist. Es ist also durchaus nicht zu erwarten, daß der deutsche Mensch so bald in seiner „Eckehartbegeisterung abgekühlt" wird.[196] Angelus Silesius lagen „nur die ganz wenigen Stücke vor, die in den Taulerausgaben erschienen waren. Man sieht sich deshalb auch zu dem Geständnis gezwungen, daß das, was Scheffler von Eckehart gekannt hat, nur unbedeutend gewesen sein kann".[197] Richstätter übersieht hier vollkommen, daß Tauler Eckharts

---

[192] Richstätter, 366. [193] ebd. 367. [194] ebd. 368.
[195] ebd. [196] ebd. [197] ebd.

S c h ü l e r war und daß Silesius daher manches, bezw. das meiste „in der Taulerschen Übersetzung und in der Paraphrasierung dieser Übersetzung durch Valentin Weigel“ zugeflossen ist, wie das Held deutlich ausgesprochen hat.[198]

Nun aber betrachte man erst, was Richstätter als spezifisch Eckhartsches Geistesgut bezeichnet! Er redet zuvor von der Vergottung „oder Vergöttlichung nach dem heutigen Sprachgebrauch . . .“[199] Schon dazu möchten wir bemerken, daß dieser Terminus absolut nichts mit „heutigem Sprachgebrauch“ zu tun hat, daß aber in dem Ausdruck „Vergöttlichung“ bereits eine Umbiegung ins „geistliche Leben“ vorliegt. Der Verfasser will im Grunde „Verähnlichung durch die heiligmachende Gnade“ sagen, auf daß die Worte nicht allzu befremdlich wirken. Die katholische Kirche weiß nun „allerdings nicht von einer Vergöttlichung in dem armseligen Sinne des Pantheismus, wodurch die edle Menschenwürde nicht gerade gehoben wird“.[200] Der Katholik kennt vielmehr „eine Vergöttlichung des Menschen in einem unendlich erhabeneren Sinne“.[201] Über diese kann man „viel Herrliches“ bei Augustin, Thomas, Johannes vom Kreuz und sogar bei Denifle nachlesen. „In neuerer Zeit dürften Kleutgen und Scheeben am gründlichsten über die Vergöttlichung des Menschen vom Standpunkt der Scholastik aus geschrieben haben. Es mag genügen, von Scheeben nur die Überschriften einiger Kapitel anzuführen: ‚Das Mysterium Gottes in der Kreatur ist nicht die Kreatur als solche, sondern die Mitteilung der göttlichen Natur an dieselbe. Die Gnade ist eine Teilnahme an der ungeschaffenen göttlichen Natur. Die Gnade erhebt uns hoch über unsere Natur. Mit der Teilnahme an der göttlichen Natur geht durch die Gnade die höchste Vollkommenheit auf uns über. Durch die Gnade wird unsere Seele eine Braut Gottes. Von der überaus innigen Einheit mit Gott, welche die Gnade in uns bewirkt“.[202] Von diesen so überaus gnädigen Sätzen steht nun Richstätter nicht an, zu behaupten: „‚Das sind ja Eckehartsche Ideen‘! wird mancher denken, der die katholische Glaubenslehre nicht näher studiert hat“.[203] Nein, das kann nur jemand denken und schreiben, der zwar die katholische Dogmatik studiert, von Eckhart aber nicht die geringste Ahnung hat! Und dazu müssen wir nach all dem wohl oder übel auch Richstätter rechnen. Vielleicht genügt ihm eine einzige Stelle aus der Predigt „Von der Armut am Geiste“. Dort zitiert Eckhart die Worte des Apostels Paulus: „Alles was ich bin, das bin ich durch die Gnade Gottes“, der Meister aber entgegnet ihnen: „Und u n s e r e Rede schwimmt hoch ü b e r a l l e r G n a d e — wie über dem Erkennen, dem Wollen und allem Begehr! ... Sankt Pauls Wort ist ein Wort nur des Paulus; daß er es im Zustande der Gnade gesprochen hätte,

[198] Held I, 101; vgl. oben S. 37. [199] Richstätter, 369. [200] ebd. [201] ebd. [202] ebd. 369/70. [203] ebd. 370.

das ist nicht der Fall"![204] Scheebens Kapitelüberschriften sind in der Tat nichts als „katholische Wahrheiten",[205] dieses aber sind allerdings „Eckehartsche Ideen"!

Die „katholischen Wahrheiten", darin stimmen wir mit Richstätter vollkommen überein, brauchte Silesius „nicht erst bei Eckehart zu suchen";[206] wie aber steht es mit den „pantheistisch klingenden Ausdrücken"? Mit dieser Feststellung hat sich der Verfasser anscheinend nur versprochen, denn es ist nirgend mehr die Rede davon. Diese „Mißverständlichkeiten" sind vielmehr „an der katholischen Kirchenlehre genau geprüft worden. Es ergab sich nirgendwo ein Widerspruch mit dem katholischen Dogma".[207] Gemeint ist die „tüchtige und zuverlässige Arbeit" Seltmanns. Über diese Bezugnahme erübrigt sich freilich jedes Wort, denn mit Seltmanns Methoden läßt sich natürlich ebensogut der Pantheismus des Johannesevangeliums nachweisen. Auch die berüchtigten, aus der Vorrede zum „Cherubinischen Wandersmann" hergeleiteten Argumentationen sind hinfällig und interessieren nicht.

Im Anschluß daran kommt Richstätter endlich sehr ausführlich auf die „Clavis mystica" des Sandäus als Schefflers Hauptquelle zu sprechen. Schefflers Eintragungen in sein Exemplar bieten danach „Zitate aus nicht weniger als 35 katholischen Autoren. Es f e h l e n Weigel, Böhme und Czepko, die man als Hauptquellen für die ersten Bücher des ‚Cherubinischen Wandersmannes' bezeichnet hat. Meister Eckehart ist mit drei Stellen vertreten, die der Taulerausgabe des Surius entnommen sind... Es sind in den Eckehartstücken nur Wahrheiten ausgesprochen, die der katholischen Aszese allgemein geläufig sind".[208] Richstätter verlegt das Hauptgewicht auf die „35 katholischen Autoren", unter denen Ruysbroeck und Harphius neben der „Margarita evangelica" obenan stehen. Scheffler beruft sich, wie Ellinger mitgeteilt hat, jedoch auch gelegentlich auf die Stoiker, wie z. B. auf Seneca. Diese Tatsache ist auch insofern „höchst bemerkenswert", als davon im „Vorwort" ebenfalls nicht die Rede ist.[209] Und daß Scheffler Böhme und Weigel eingehendst studiert hat, ist nach den Forschungen Ellingers nicht mehr zu bezweifeln.[210] Daß er aus Czepko keine Eintragungen machen konnte, erklärt sich sehr einfach aus der Tatsache, daß ihm die „Monodisticha" in einem Druck nicht vorlagen. Was aber die drei von Richstätter mitgeteilten Eckhart-Zitate betrifft,[211] so geben wir zu, daß sie für den geistigen Gehalt des „Cherubinischen Wandersmannes" keinerlei Bedeutung haben. Wir gehen sogar noch weiter und möchten die beiden ersten, als der ganzen

---

[204] Eckhart, 152. [205] Richstätter, 370. [206] ebd.
[207] ebd. 371; vgl. ebd. 380. [208] ebd. 373.
[209] Ellinger, Zs. f. d. Phil. 52, 130; vgl. unten Teil I, Kap. 7, S. 83.
[210] vgl. ebd. 131/32. [211] Richstätter, 375/76.

Anschauungsweise und dem Stile Eckharts nicht entsprechend, für unecht erklären, während das dritte zumindest stark entstellt ist.[212] Eine genauere Prüfung konnte nicht stattfinden, da Richstätter keine näheren Quellenangaben macht, als daß sie der Taulerausgabe des Surius entnommen sind. Damit bleibt von Eckhart also „effektiv“ gar nichts übrig. Doch solcher Belege bedarf es nicht; wo der Geist spricht, ist der Buchstabe nicht nur entbehrlich, sondern auch überflüssig.

Scheffler brauchte sich nach Richstätter seine Weisheit nicht erst von Eckhart zu holen, er konnte die „katholischen Wahrheiten“ überall finden. Wie nimmt sich nun, um mit des Verfassers eigenen Worten zu reden, „angesichts dieser urkundlichen Feststellung“[213] seine eigene Behauptung aus, daß es den Anschein habe, „als ob die beiden ersten Bücher des ‚Cherubinischen Wandersmannes‘ besonders unter dem Einflusse Ruysbroichs und des Harphius entstanden sind und deshalb auch aus deren Auffassung heraus erklärt werden müssen“?[214] Also scheint Scheffler doch irgendwelchen Autoren den Vorzug gegeben zu haben. Sogar zum Titel des Werkes soll er durch den Chorherrn von Groenendal angeregt worden sein. Das betreffende Zitat Richstätters beweist dafür freilich nichts.[215] Außerdem fügt Richstätter seiner Annahme selbst die Worte hinzu: „Auch der sel. Johannes von Ruysbroich, obwohl ihm die Ehre der Altäre zuteil wurde, ist wie andere Mystiker dem Vorwurf des Pantheismus nicht entgangen“.[216] Wie wenig dies jedoch berechtigt sei, glaubt Richstätter an Hand einer einzigen Stelle bewiesen zu haben. Wir sagen nur: jedem das Seine. Wir geben die Rechtgläubigkeit Ruysbroecks jedenfalls in einem größeren Maße zu, als wir den Pantheismus Schefflers bestritten wissen möchten. Aber auch Ruysbroecks „Häresien“ sind nicht einfach wegzudisputieren. Wenn wir an dieser Stelle darauf verzichten, neuere Stimmen anzuführen, so möchten wir andererseits jedoch wenigstens auf den „Tadel“ Gersons hinweisen, der sicher wußte, warum er ihn aussprach.

Die Frage des Einflusses von Ruysbroeck und Herp, sagt Richstätter, „muß einer genauen Prüfung überlassen bleiben“.[217] Da er im weiteren Harphius völlig aus dem Spiele läßt und nur zwei Zitate aus Ruysbroeck selbst und eins von Sandäus über denselben bringt, beziehen auch wir uns nur auf diese mitgeteilten Stellen. Die erste soll für den Titel des „Cherubinischen

---

[212] Den Wortlaut bitten wir bei Richstätter selbst nachzulesen; als ungefähre Parallelen nennen wir Eckhart, 64, 102, 104, 131, 135, 172; zum dritten Zitat Eckhart, 110. [213] Richstätter, 373.

[214] ebd. 377; R. stützt sich hier vor allem auf die von ihm aufgefundene Ausgabe in lateinischer Sprache der Gesamtwerke Ruysbroecks, die sich in Sch.'s Besitz befand, vgl. ebd. 376.

[215] ebd. 377. [216] ebd. [217] ebd.

Wandersmannes" beweisend sein, die zweite den Pantheismus Ruysbroecks widerlegen, die dritte Sandäische endlich lautet: „Ruysbroich hat überall vieles über Gottförmigkeit, Vergöttlichung, Umwandlung in Gott, Eingießung Gottes, Versenkung in Gott, Vernichtung des eigenen Ichs, Tod des ganzen Menschen, aber immer setzt er voraus, daß das Geschöpf Geschöpf bleibt und seinem Wesen nach nicht aufhört zu sein. In seiner ‚Zierde der geistlichen Hochzeit' (3. Buch) mahnt er ein für allemal den Leser, nicht zu vergessen, daß Geschöpf immer Geschöpf bleibt und niemals seine eigene Wesenheit verliert, was zu behaupten absurd wäre".[218] Wir gehen auf diese Stelle näher ein, da in ihrer Betrachtung das zweite von Richstätter mitgeteilte Zitat, das die gleiche Frage zum Gegenstand hat, mit erledigt wird. Wir nehmen außerdem an, daß der genauere Verweis auf das 3. Buch der „Zierde" von Richstätter stammt.

Ellinger schreibt dazu folgendes: „Ich habe Ruysbroek und Herp genau durchgelesen und mit Ausnahme der allgemeinsten Übereinstimmungen keine Anklänge an das gefunden, was dem ‚Ch. W.' ein eigentümliches Gepräge verleiht".[219] Das klingt etwas dogmatisch. Wir müssen daher Richstätters Angaben etwas genauer nachgehen. Das dritte Buch der „Geistlichen Hochzeit" ist nicht sehr lang, es umfaßt nur sechs kurze Kapitel; die von Sandäus so genau bezeichnete Stelle findet sich darin allerdings nicht. Nachdem man die ganze Schrift durchgeblättert hat, stößt man endlich am Ende des zweiten Buches auf sie. Sie ist gegen die Brüder vom freien Geist gerichtet und Sandäus kann unserer Meinung nach keine andere im Auge gehabt haben. Ruysbroeck bezeichnet die Lehre jener Sekte darin als Betrug und Verkehrtheit und fährt dann wörtlich fort: „Denn Gottes Wirken ist an sich ewig und unveränderlich, denn er wirkt sich selber und nichts anderes. Und in diesem Wirken ist weder Fortschritt noch Verdienst irgendeines Geschöpfes einbegriffen, denn hier ist nichts als Gott, der weder größer noch geringer werden kann. Die Geschöpfe aber haben ihr eigenes Wirken, vermittelst der Kraft Gottes in der Natur, in der Gnade und der Glorie, und wenn die Werke hienieden in der Gnade enden, so dauern sie ewig in der Glorie. Wäre es nun möglich, was aber nicht sein kann, daß die geistige Kreatur in ihren Werken zunichte würde und so entledigt, wie sie war, da sie noch nicht war, das heißt, daß sie eins mit Gott würde, genau wie sie es damals (urbildlich, d. Hrsgbr.) war, dann könnte sie nichts verdienen, so wenig wie damals. Dann würde sie auch nicht heiliger noch seliger sein als ein Stein oder ein Stück Holz, denn ohne eigenes Wirken, ohne daß wir selbst Gott lieben und erkennen, können wir nicht selig sein".[220] Das

[218] ebd. [219] Zs. f. d. Phil. 52, 133.
[220] „Zierde der geistlichen Hochzeit", 181.

also ist die bewußte Stelle, die nach Richstätter „auch zur Erklärung mehrdeutiger Stellen bei Angelus Silesius zu beachten" sein würde.[221] Diese Sätze Ruysbroecks nun beweisen effektiv nichts. Man fragt sich danach nämlich ebenfalls: warum ausgerechnet Ruysbroeck? Warum nicht gleich à la Seltmann die Bibel?

Wir wollen das von Richstätter angegebene dritte Buch der „Zierde" jedoch keineswegs übergehen. Es findet sich darin sogar eine der vorigen Stelle ähnliche,[222] nur entpuppt sie sich bei näherem Zusehen leider als das Gegenteil. Merkwürdig genug ist auch die Tatsache, daß der Herausgeber der Ausgabe, die uns vorlag, Willibrord Verkade O.S.B., das erste Kapitel dieses Buches gleich mit einer Erläuterung aus Ruysbroecks „Zwölf Beghinen" einleiten muß, um „Mißverständnissen" vorzubeugen. Die erläuterte Stelle lautet nämlich: „In diesem Umfangen in der Wesenseinheit Gottes sind alle innigen Geister eins mit Gott in minniglicher Zerflossenheit, und sind dasselbe Eins, das das Wesen in sich selbst ist, nach der Weise der ewigen Seligkeit".[223] Nachdem sich Ruysbroeck „offiziell" gegen die Brüder vom freien Geist gewandt hat, finden sich Dutzende solcher „inoffiziellen" Sätze bei ihm. Wir werden „unablässig die Klarheit",[224] der Geist ist „selbst die Weitheit geworden..., die er umspannt",[225] er ist „eins mit Gottes Geist und kostet und sieht ohne Maß gleich Gott den Reichtum, der Gott selber ist, in der Einheit des lebendigen Grundes, allwo er sich nach der Weise seiner Ungeschaffenheit besitzt".[226] Die vorhergehenden Bücher sprechen von der Einheit mit Gott als „unserer Wesenheit von Natur",[227] „von der wesentlichen unmittelbaren Begegnung mit Gott kraft der bloßen Natur"[228] und „wie man Gott in Einheit und Ruhe besitzt über alle Ähnlichkeit der Gnade".[229] Dies alles dürfte wohl den „unverkennbaren Einfluß Eckharts", wie Joseph Bernhart schreibt,[230] dartun, und daß, wie Karrer sagt, „Ruysbroeks System... Eckeharts System" ist.[231]

Richstätter weist in der Folge noch auf die aus der Schefflerschen Bibliothek erhaltene „Margarita evangelica", auf eine lateinische Übersetzung der mystischen Werke des Johannes vom Kreuz und auf das zweite Werk des Sandäus, die „Theologia mystica", hin. Weitere Nachforschungen in dieser Richtung, meint er, dürften vielleicht nicht ohne Erfolg sein. „Doch dürfte das beigebrachte urkundliche Material genügen, um zu zeigen, welche Gedankenatmosphäre den Breslauer Mystiker und Konvertiten vor und unmittelbar nach seiner Rückkehr zur Mutter-

[221] Richstätter, 378. [222] „Zierde", 193. [223] ebd. 185.
[224] ebd. 188, 192. [225] ebd. 189. [226] ebd. 195.
[227] ebd. 61. [228] ebd. 138, 140. [229] ebd. 142.
[230] Bernhart, 206. [231] „Die große Glut", 339.

kirche umgab, und welche Gedanken ihn beherrschten, als er die ersten Bücher seines berühmt gewordenen mystischen Werkes schrieb".[232] Dieses beigebrachte Material genügt nun durchaus nicht, um Schefflers Katholizität unwiderleglich zu beweisen. Der spezifische Gedankenschatz dieses Materials ist im „Cherubinischen Wandersmann" nur zu einem geringen Teil, insbesondere im sechsten Buche, wieder auffindbar. Was der Verfasser über die Vorrede zu sagen hat, ist die immer und endlos vorgetragene Gemeinansicht des Katholizismus.

„Das erste Buch", so fährt er schließlich fort, „ist in vier Tagen niedergeschrieben worden. Es setzt das eingehende Studium größerer Werke der Mystikerbibliothek voraus, die Franckenberg seinem jungen Freunde hinterlassen hatte. Dazu aber reichten die sechs letzten Monate des stark beschäftigten Arztes zu Öls nicht aus. Der ärgerliche Streit mit dem Hofprediger Freitag schuf kaum die geeignete geistige Atmosphäre für den Dichter und ebensowenig die innern Kämpfe, die wohl Scheffler ebensowenig wie jedem Konvertiten vor dem entscheidenden Schritte erspart geblieben sind. Dazu kam endlich noch die innere und äußere Unruhe, die mit dem Verlassen der bisherigen Stellung wie mit der Übersiedelung nach Breslau notwendig verbunden sein mußte. So ist es mehr als wahrscheinlich, daß der frühere Hofmedikus die stille Ruhe im Kreuzherrnstift St. Matthias zu Breslau vor und nach der Konversion zum eingehenden Studium der Mystikerwerke, des kostbaren Vermächtnisses seines edlen Freundes, benützt hat, und daß als deren Frucht in Breslau auch die ersten Bücher des ‚Cherubinischen Wandersmannes' entstanden sind. Damit ist aber auch eine sichere Grundlage für die allein richtige Erklärung mehrdeutiger Ausdrücke in den mystischen Rätselversen gewonnen", sodaß es ganz unmöglich ist, daß „der entschiedene Vorkämpfer der katholischen Sache zum modernen Monisten gestempelt wird".[233]

Betrachtet man diese scheinbar so einleuchtende Konstruktion etwas näher, so ergibt sich ungefähr folgendes Bild: nach Richstätter zu urteilen, ist Scheffler kurz vor seiner Konversion überhaupt erst zu geistigem Bewußtsein erwacht, hat höchsteilig die Kirchenväter, Scholastiker und katholischen Mystiker studiert, darauf seine Werke geschrieben und die Ansicht der Kirche verteidigt, und ist danach wieder sanft entschlafen. Requiescat in pace! — Ganz abgesehen davon, daß auch seine geistliche Tochter Hildburgis Gies die „Clavis mystica" lediglich als eine Quelle unter vielen bezeichnet,[234] dürften ja die „weiteren Nachforschungen" Ellingers eindeutig ergeben haben, daß Scheffler nicht allein die katholischen, sondern mehr oder weniger alle von ihm gelesenen Bücher mit der Feder in der Hand

[232] Richstätter, 379. [233] ebd. [234] Gies, 131.

durchgearbeitet und mit Anmerkungen versehen hat. Gegen die von Richstätter angenommene Entstehungszeit spricht nicht allein der große Einfluß Czepkos,[235] sondern mehr noch der ganze Geist der ersten Bücher des „Cherubinischen Wandersmannes". Warum sich aber nur Schefflers kirchlich-unanstößige Bücher erhalten haben, kann man bei Ellinger nachlesen.[236]

Es bleibt uns letztlich noch eine Arbeit zu besprechen übrig, die einen Teil jener von Richstätter gegebenen Anregungen für die Erkenntnis des Schefflerschen Werkes praktisch auszuwerten sucht. Dies ist in der Schrift von Hildburgis Gies geschehen: „Eine lateinische Quelle zum ‚Cherubinischen Wandersmann' des Angelus Silesius. Untersuchung zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der ‚Clavis pro theologia mystica' des Maximilian Sandaeus" (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. 12. 1929).

Eine ausführliche Besprechung des Buches hätte noch einmal all das zu wiederholen, was bei der Erörterung des Richstätterschen Aufsatzes bereits gesagt wurde. Wir fassen uns deshalb kurz, zumal wir im Text auf die Arbeit gelegentlich Bezug nahmen, worauf wir an dieser Stelle verweisen möchten. Die Autorin wählt in ihren Ausführungen eine Methode, die die Übereinstimmung der Schefflerschen Epigramme mit den Äußerungen der in der „Clavis" aufgeführten mystischen Schriftsteller schlagend dartun soll. Den meisten der Sprüche stellt sie einzeln oder in Gruppen Stellen aus den katholischen Mystikern unmittelbar gegenüber. Beispiele zu geben, würde hier zu weit führen. Was mit diesen Konfrontierungen erreicht wird, ist jedoch alles andere als der endgültige Beweis, daß Scheffler sein Gedankenmaterial in der Hauptsache aus der „Clavis mystica" des Sandäus bezogen habe. Die Verfasserin hält sich in ihren Zitaten ebenfalls an das allen Mystikern Gemeinsame,[237] während die frappantesten Übereinstimmungen der katholischen Mystiker mit den Sprüchen des „Cherubinischen Wandersmannes" rein s p r a c h l i c h e r Natur sind. Da nun niemand leugnen wird, daß es eine eigen ausgeprägte Mystikersprache gibt, andernfalls Sandäus keinen „Schlüssel" dafür hätte herzustellen brauchen, so ist es nicht mehr als verständlich, wenn sich auch zwischen Scheffler und katholischen Mystikern große sprachliche Ähnlichkeiten und Parallelen feststellen lassen. Die Ausdrücke Gelassenheit, Abgeschiedenheit, Entwerden, Entsinken, Anderheit, Aufgegebenheit, Vergottung, Einigung, Zerflossenheit usw. lassen sich letzten Endes überall nachweisen. Auf diese Worte allein kommt jedoch sehr wenig oder gar nichts an. Auch einzelne Gleichnisse und Bilder, wie etwa das vom Feuer und Eisen oder das vom Meer und dem Wassertropfen als Analogien zur Eini-

---

[235] vgl. Ellinger, Zs. f. d. Phil. 52, 136/37. [236] Leben, 209/10.
[237] vgl. Ellinger, Zs. f. d. Phil. 52, 133.

gung der menschlichen Seele mit Gott, lassen sich durch die Geschichte der g a n z e n Mystik hindurch verfolgen. Erscheinen sie aber in der katholischen Mystik des 15., 16. und 17. Jahrhunderts besonders häufig, so ist das nicht etwa ein Beweis dafür, daß Scheffler sie nur von dorther bezogen haben kann, sondern vielmehr dafür, daß diese Spätzeit in ihren Sprachschöpfungen bereits weniger produktiv und ursprünglich war und mit dem alten Gute als dem nunmehr eingespielten Instrument leicht Koloraturen singen konnte. Der cantus firmus aber liegt an anderer Stelle und ist wesentlich älteren Ursprungs. Jenen Konzertsaalerscheinungen konnte Silesius seine Melodie jedenfalls nicht entnehmen. Dazu waren diese schon viel zu äußerlich-virtuos.

Und schließlich ist die „Clavis mystica", wie H. Gies selbst betont, „nur e i n e von den Quellen, die Scheffler in seiner Vorrede angibt".[238] Was sie im Anschluß an diese Feststellung schreibt, ist ihre Privatansicht: „Daß es trotzdem möglich ist, aus ihr die Dichtung des Angelus Silesius zu verstehen, liegt in der Anlage des Buches. Denn Sandäus verarbeitet darin neben der Lehre einiger Kirchenväter und Scholastiker das Gedankengut vieler Mystiker, ja er läßt diese Schriftsteller vielfach unmittelbar zu uns reden, und Scheffler trägt hier seine durch die Lektüre mystischer Schriften gewonnenen Kenntnisse zusammen. So stellt der ‚Schlüssel' nicht das Geistesprodukt e i n e s Denkers dar; es ist gleichsam das Sammelbecken für die Anschauungen der bis dahin (1640) bekannten katholischen Meister des beschaulichen Lebens. Diese sind die eigentlichen Führer und Lehrer des ‚letzten deutschen Mystikers'; ihre Schriften die Quellen, aus denen seine Dichtung gespeist wird" und das Licht, das sie eintaucht „in den hellen Mittagsglanz christ-katholischer Welt- und Lebensauffassung".[239] Die Verfasserin macht hier keine belanglosen Konzessionen; denn daß die Schefflersche Dichtung trotz alleiniger Kenntnis der „Clavis" verständlich ist, verdient immerhin hervorgehoben zu werden. Wie gut müßten wir Scheffler erst nach Kenntnis all seiner katholischen Quellen verstehen! Seltmann kannte diese Quellen noch nicht, — daher also seine merkwürdigen Ansichten über den „Cherubinischen Wandersmann"!

Wir geben mit Ellinger zu,[240] daß sich in den ersten fünf Büchern des „Cherubinischen Wandersmannes" manches Kirchliche findet, während wir gegen seine Meinung behaupten, daß auch das sechste Buch nicht vollkommen frei von „Häresien" ist, daß das Werk jedoch ein bis ins letzte i-Tüpfelchen grundkatholisches Buch sei, davon können wir uns so lange nicht überzeugen, als der Beweis dafür nicht in der Art erbracht ist, daß die Behauptung des Gegenteils mit den Gesetzen des ge-

---

[238] Gies, 131. [239] ebd. 131/32, 129. [240] a. a. O. 134/35.

sunden Menschenverstandes nicht mehr vereinbar wäre. „Der Versuch, den ‚Ch. W.‘ als ein katholisches Buch zu erweisen, kann nicht als berechtigt anerkannt werden. Ehe man nicht die pantheistischen und spiritualistischen Sprüche der ersten fünf Bücher einwandfrei im Sinne der Kirchenlehre deutet, muß es bei der bisherigen Erklärung bleiben“.[241] —

[241] ebd. 137.

I. Der Mensch.

1. Die Stellung des Menschen in der Mystik.

Das Hauptthema aller mystischen Spekulation ist das Verhältnis von Gott und Mensch, hiervon nährt sie sich. Der Mensch erscheint gleichsam als rastlos Wandernder nach seinem ewigen Ziele Gott, die Welt ist auf diesem Wege dagegen nur Durchgangsstadium. Sie stellt das Kraftfeld zwischen den beiden Polen dar, durch dessen krause Linien die suchende Seele einen Weg sich zu bahnen bestrebt ist. Von diesen beiden Polen interessiert uns zunächst derjenige, den wir selbst verkörpern: der Mensch. Welche Stellung nimmt er in den Lehren der Mystiker ein, wie ist die Beurteilung seiner selbst?

Hier gilt es vorerst, zwei grundverschiedene Standpunkte auseinanderzuhalten. Wenn Scheffler schreibt, der Mensch sei „'s höchste Ding" (I, 204), so kennzeichnet dieser Ausspruch deutlich die eine Position des Menschen, während ihm in der anderen — „der Mensch ist nichts" (II, 180) — das Verdammungsurteil gesprochen wird. So ist der Mensch als Träger von Geist und Seele streng von dem Sinnenwesen zu unterscheiden. Sofern ihm die göttliche Liebe innewohnt, ist er des Höchsten fähig, steht über den Engeln, und wird nicht nur der göttlichen Gnade, sondern Gottes selbst teilhaftig. Die Kreatur in ihm dagegen, die „wie das Vieh in alle Lust ausbricht" (V, 365), ist dem Untergang geweiht, sie existiert überhaupt nur, um überwunden zu werden.

Die Tatsache, daß die Mystiker den Menschen meist unter diesem doppelten Gesichtspunkt beurteilten und ins Auge faßten, liegt auf der Hand und bedarf kaum noch der Belege. Betrachten wir aber einmal den Menschen in seiner „besseren Hälfte", so ist die Hochachtung, die man hier dem „Freunde Gottes" entgegenbringt, eine ganz unzweideutige und unverkennbare, sodaß das Wort Ellingers, der göttliche Geist gelange „erst im Menschen zur vollkommenen Erscheinung",[1] durchaus berechtigt ist. Da ist er „alle Dinge" (I, 140),[2] ein „ewiges Licht" (I, 161)

[1] Leben, 99.

[2] Die von Seltmann, 149 dafür beigebrachte Parallele aus der Bibel, Mark. 16, 15: „Prediget das Evangelium aller Kreatur!", ist hier nicht am Platze, denn daß nur Menschen predigen können, dürfte wohl ziemlich klar sein.

und „Gottes Gleichnis" (I, 272). Alles liebt ihn, alles drängt sich um „Gottes ander Er" (I, 275, 278), „der Himmel und die Erd und tausend Engel" kann er sein (II, 149). Er ist „das Würdigste" (III, 26), der „Tempel Gottes" (III, 113), das „geheime Königreich" (III, 131), „das größte Wunderding" (IV, 70). Wir sind edeler als die Seraphin" (IV, 145), „die Weite des Menschen ist nicht zu beschreiben" (IV, 147). Gott ist in und um die „Majestät des Menschen" (IV, 157, 226). Diese ist „des Schöpfers Trost" (V, 337) und wirklich „etwas Großes" (V, 131).

Die Tradition dieser „Gottesfreundschaft" datiert freilich nicht erst seit dem 17. Jahrhundert, sie reicht bis in biblische Zeiten hinunter, wurde von den Kirchenvätern weitergesponnen und in der mittelalterlichen Theologie zu einem regelrechten System ausgebaut.[3] „Ihr seid teilhaftig der göttlichen Natur", heißt es 2. Petrus 1, 4; „eure Glieder sind Tempel des Heiligen Geistes, den ihr von Gott habt" 1. Korinther 6, 19. Damit wird der Mensch wohl zum Ab- und Ebenbild Gottes erhoben, wie es auch schon Aristoteles tut,[4] zum „Maß aller Dinge", wie die Sophisten wollten, aber wird er damit freilich noch nicht.

Wir gehören zu ihm und sind in ihm aufgehoben, meint Plotin,[5] der Logos ist in uns anwesend. „Wahrhaftig! der Mensch hat einen großen Wert", heißt es bei Makarius, dem Ägypter,[6] der ihn schon ebenso wie später Paracelsus weit über die Engel setzt. „O Mensch", ruft Augustin aus, „... du mußt dich für etwas Großes halten".[7] Daß der Mensch über die Welt gestellt werden müsse, ist die Ansicht von Ambrosius und Hieronymus.[8] Dionysius Areopagita, Maximus der Bekenner, Eriugena, alle bis herauf zu Thomas und noch weiter sprechen sie sich ähnlich aus.[9]

Diesen Überblick jedoch nur zur Orientierung, unmittelbar haben diese Autoren natürlich nie auf Scheffler eingewirkt. Die Mittlerstellung aber nimmt die deutsche Mystik ein, auf die es uns hier vor allem ankommt. Aus ihr zieht der Dichter nicht nur seine Gedanken, sondern oft auch seine Formulierungen. Die bisherigen Urteile über den Menschen als Freund Gottes finden in der deutschen Mystik durchaus ihre Bestätigung. Mechthild von Magdeburg bezeichnet sich als die „Blüte" Gottes,[10] eine Metapher, zu der wir auch im „Cherubinischen Wandersmann" eine Parallele finden. „Bist du aus Gott geborn, so blühet Gott in dir", heißt es in dem Spruche I, 81. Meister Eckhart behauptet: „Alles Gute, was alle Heiligen besessen haben und Maria, Gottes Mutter, und Christus nach seiner Menschlichkeit, das ist in dieser Natur

---

[3] vgl. R. Egenter, „Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts", Augsburg 1928.
[4] vgl. Bernhart, 21. [5] Söhngen, 77. [6] Hamberger, I, 10.
[7] Feuerbach, 421. [8] ebd. 452. [9] vgl. Bernhart, 152.
[10] „Fließendes Licht", 159; vgl. Maizier, 68.

auch m e i n eigen",[11] denn der Mensch trägt „alle Wirklichkeit dem Wesen nach" in sich.[12] Indem Gott den Menschen machte, „da schuf er sein angemessenes, sein ewig giltiges, sein ‚Wirkendes Werk'".[13] Mensch bedeutet etwas, „das höher ist als die Natur, das über die Endlichkeit hinausstrebt"[14] nach seinem eigentlichen Ziele, Gott. Nur in Gott ist man wahrhaft Mensch, zu ihm zu gelangen, ist unsere Aufgabe und Bestimmung, und „darum ist der Mensch auch ein göttlicher Mensch", wie Tauler sagt.[15] Er ist „menschlichú geschaffenheit gebildet nach der gotheit".[16]

All diese Stimmen haben in Scheffler mehr oder minder stark nachgewirkt. Hinzu kommen Cusanus, Paracelsus, Böhme und manche andere. „Im Menschen liegen alle Handwerk, alle Künst",[17] und „dabei hat er auch ein göttlichen Geist in ihm".[18] Ja, die Menschen sind wahrhaft Götter, meint Böhme, „und haben die Erkenntnis Gottes des einigen Vaters, aus dem sie sind hergekommen".[19] Auch Daniel von Czepko, durch dessen „Monodisticha" Scheffler direkt oder indirekt zu seinem „Wandersmann" mag angeregt worden sein, nimmt diese Stellung ein: „O Mensch, du bist ja gar zu nahe Gott verwandt".[20]

Diese Beispiele, die sich beliebig vermehren ließen, mögen genügen. Auf die wörtliche Gegenüberstellung einzelner Sentenzen mit Epigrammen der Schefflerschen Dichtung kommt es uns hier nicht an, das Verfahren wurde zudem, wie gesagt, von H. Gies bereits angewandt, sodaß es sich für uns lediglich darum handeln könnte, eine Reihe katholischer Mystiker durch „deutsche" zu ersetzen.

Es bedarf nun noch der Betrachtung des „alten" oder „äußeren" Menschen laut unserer These. Und daß sie richtig ist, bestätigt uns Angelus Silesius nachdrücklichst:

„Zwei Menschen sind in mir; der eine will, was Gott,
Der andre, was die Welt, der Teufel und der Tod" (V, 120).[21]

Oder mit Eckhart gesprochen, so sind in jedem Menschen „einmal der äußere oder Sinnenmensch;... zweitens der innere Mensch, des Menschen Innerlichkeit".[22] Und dieser äußere ist es, der die Kreaturen als Kreaturen schmeckt, „als Wein, und Brot, und Fleisch".[23]

Wo Scheffler auf diesen „alten Adam" zu sprechen kommt, drückt er sich nicht immer gelinde aus. Zum Glück aber, das darf man wohl sagen, ist unser Werk an diesbezüglichen Stellen

---

[11] Eckhart, 100. [12] ebd. 103. [13] ebd. 132.
[14] ebd. 244. [15] Hamberger I, 119.
[16] Seuse, Bernhart, 243. [17] Paracelsus, 138. [18] ebd. 191.
[19] Böhme, Schriften, 177. [20] Kahlert, 56; Kern, 42.
[21] vgl. das Faust-Wort: „Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust", Faust I, Vor dem Tor (Faust); Seuse, 116: „Gott und der Teufel sind im Menschen"; Weigel, 81: „Der gläubige Mensch hat zwei Erden in ihm" usw.
[22] Eckhart, 46. [23] ebd. 133.

nicht allzu reich.[24] Silesius spricht sich im allgemeinen positiv über den Menschen aus, und erst in den letzten Büchern tauchen vereinzelt Verse, wie der eingangs schon angeführte vom „Larvenmenschen“ (V, 365), von der „schnödesten Dirne“ (VI, 51) und ähnliche auf. Es ist dies zu beobachten insofern interessant, als man hier zweifellos bereits auf die religiöse Wandlung, die sich inzwischen in Scheffler vollzogen hatte, rückschließen darf, die auch eine pessimistischere Grundhaltung der „Natur“ im Menschen gegenüber mit sich bringen mußte. Das Gesamtbild freilich vermögen derart vereinzelte Disharmonien nicht zu zerstören. Und man wird immer besser tun, nicht beliebige Sätze, auf die man in den Schriften einzelner Autoren zufällig stößt, als unwiderlegbare Beweise herauszugreifen, als vielmehr den Grundakkord auf sich wirken zu lassen, der in diesem Falle den Menschen doch immer wieder als den Verwandten und das Ebenbild Gottes bezeichnet.

Deshalb über diesen Punkt nur das Notwendigste. Schon im zweiten Spruch des ganzen Werkes fällt die erste Anspielung, was gegen die von uns aufgestellte Behauptung, daß besonders die letzten Bücher für diese Frage kompetent seien, allerdings noch nichts beweist. Und wie gesagt, es ist lediglich eine Anspielung, während die Tendenz des Epigramms nach einer anderen Richtung zielt:

„Es mag ein andrer sich um sein Begräbnis kränken
Und seinen Madensack mit stolzem Bau bedenken,
Ich sorge nicht dafür“ (I, 2).

Der „Madensack“ scheint in jener Zeit eine allgemein beliebte Wendung gewesen zu sein. Im Paradies, so schreibt Jakob Böhme, werden wir keine Därme haben, „da wir dürfen einen Sack voll einsacken, als allhier in den Madensack“.[25] Und schon Luther bespöttelt sich selbst als „feisten Doktor“ und „faulen, stinkenden Madensack“.[26]

Im Großen und Ganzen aber geht Scheffler vorerst noch zahmer vor. „Die Sinnlichkeit bringt Leid“, heißt es da einmal (I, 122), „dein Kerker bist du selbst“ ein andermal (II, 85). „Mein Leib, der ist mein ärgster Feind“ (IV, 79), „der Mensch steckt in einem Tier“ (V, 228). Aber selbst die diesbezüglichen Sprüche aus dem

---

[24] Wir unterscheiden hier zwischen Sprüchen über den „äußeren Menschen“ und solchen über den Menschen als „Sünder“, auf die wir jedoch an anderer Stelle zu sprechen kommen; vgl. unten Kap. 5, S. 71 f.

[25] Böhme, Schriften, 295.

[26] Boehmer, Luther, 75; vgl. auch „Heilige Seelenlust“, 200, 1: „Du schnöder Madensack“; ebd. 199, 8: „O nichtigs Maadenaas“; „Ch. W.“ III, 238: „der Leib der ist die Höhl“; IV, 61: Geist und Seele sind „verlorn in fremdem Land, in einer Wüst und Höhle“; „Hl. S.“ 119, 1: „mein Leib, die Höhle“; ferner Abraham von Franckenberg an Martin Weller, Held I, 136: „Mein lieber Vater greifft nun ... meinen alten faulen Adamischen Madensack mit Engbrüstigkeit ...“.

sechsten Buche (50—52, 113, 114, 208, 221) sind im Tone noch weit ersprießlicher als die Süßlichkeiten der Herz-Jesu-Verehrung.

Man sieht, die Ausbeute ist nachweislich gering. Ja, sie wird sogar durch eine Menge positiver Aussagen über die Kreatur als solche vollends aufgewogen.

„Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort bestehn,
Wie können sie dann je zerwerden und vergehn"? (I, 109).

Der Leib erscheint als „Gottes Leibgedinge" (I, 241), in dem er Wohnung bezieht. „Die Kreatur ist recht in Gott" (I, 193) und Gottes „Widerhall" (I, 264) oder die „Stimme Gottes" (I, 270).[27] Ähnliches treffen wir auch in den letzten Büchern noch an. Hier gilt die Kreatur als „Konterfei Gottes" (IV, 164), der Frosch ist deshalb auch genau so schön wie „Engel Seraphin" (V, 61). So kann Gott nichts hassen (V, 247), selbst für das kleinste Würmlein in der Erde sorgt er väterlich (IV, 220, 221).

Es wären auch hier mancherlei Belege beizubringen, wir wollen jedoch darauf verzichten. Daß die Kreatur „mehr in Gotte, denn in ihr" ist (I, 193), finden wir überall in der deutschen Mystik ausgesprochen,[28] das Wort von der „Stimme Gottes" geht vor allem auf die Lehre vom „Sprechen Gottes", wie wir sie bei Eckhart, Tauler und anderen ausgebildet finden, zurück.[29]

Haben wir nun auf diese Weise den Menschen einer allgemeineren Betrachtung unterzogen, so wird der Gegenstand unserer weiteren Ausführungen vor allem der Weg sein, auf dem er zu seinem Ziele, den „Felsen Gottes", gelangt. Die kaum spezifisch mystisch zu nennende Methode der katholischen Wissenschaft, die die Mystik einzig und allein als „Gebet" verschiedener Grade definiert[30] und infolgedessen sofort mit den einzelnen Formen der Kontemplation beginnt, können wir dabei freilich nicht in Anwendung bringen, da sie nicht nur eine zu große Strecke jenes Weges voraussetzt, sondern mehr noch weil die Berechtigung der Annahme des Gebets als mystischer Kardinaltugend wenigstens für die deutsche Mystik bestritten werden muß.

---

[27] vgl. Bonaventura, „Itin. mentis", 2, Seltmann, 99: „Alle Geschöpfe der sichtbaren Welt führen zu Gott, weil sie der Schatten, der Widerhall und die Bilder jenes ersten, mächtigsten, weisesten und besten Urhebers, jenes ewigen Lichtes, Ursprungs und Überflusses, jener erzeugenden, bildenden und ordnenden Kunst sind".

[28] vgl. „Buch der Johannser", Maizier, 185; „De adhaerendo deo", Preger I, 265; Eckhart, 70, 109; Seuse, 86; Tauler, Gies, 88; „Margarita evangelica", ebd. 64.

[29] vgl. Eckhart, 133; Seuse, 128; Tauler, Hamberger I, 115/16.

[30] vgl. Greith, „Die deutsche Mystik im Prediger-Orden von 1250—1350", Freiburg i/Br. 1861, bes. S. 25; Poulain, Handbuch durchgehends; K. Richstätter, „Mystische Gebetsgnaden", Tyrolia, Innsbruck 1924, bes. 88 f.

2. Die Gottessehnsucht.

„Gäbe es keinen Gott, man müßte einen erfinden": dieses Wort Voltaires, eines Mannes, der, wie man meinen möchte, es selbst nicht nötig zu haben schien, bestätigt die uralte Weisheit, daß der Mensch ohne einen Gott nicht zu leben vermag, daß er diese große Unbekannte in die Gleichung seines irdischen Daseins notwendig einbeziehen muß, um gleichzeitig immer wieder und gerade deshalb an der Lösung des Rätsels zu verzweifeln. So, einmal im Bewußtsein, sich diese Aufgabe selbst gestellt zu haben, zum andern aber überzeugt davon, sie in diesem Leben nicht lösen zu können, kommt es vor, daß der Mensch, in seinem Trotze sich eben gegen jene Unbekannte aufbäumend, ihr schließlich die eigentliche Abhängigkeit vor Augen hält: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben!" (I, 8). Geht der Mensch zugrunde, liegt auch Gott „im Sterben", gäbe es so aber keinen Gott mehr, wahrlich — man müßte einen erfinden. So kann die Wahrheit nur in der Mitte liegen:

„Daß Gott so selig ist und lebet ohn Verlangen,
Hat er sowohl von mir als ich von ihm empfangen" (I, 9).

Das Dasein beider ist auf das innigste miteinander verflochten, beide sind sie von tiefster Sehnsucht, zueinander zu gelangen, erfüllt. „Könnt ihr es denn nicht haben", spricht Meister Eckhart, „so habt doch ein Sehnen danach: Mag man aber auch das Sehnen nicht haben, so sehne man sich doch wenigstens nach einer Sehnsucht!"[1]

Diese Gottessehnsucht, der „Wille zu Gott", wie man es nennen kann,[2] ist der eigentliche Keim für jede echte und wahre Religion und läßt sich auch in der Mystik mit eindringlichster Stimme vernehmen. Wie steige ich zu Gott auf, ist die unentwegte Frage Plotins, „welche Kunst oder Methode oder Beschäftigung führt uns dorthin empor, wohin wir reisen müssen?"[3] Alles Erzeugte sehnt sich nach seinem Erzeuger und geht den „Liebesgang zu Gott".[4] Schon bei ihm, bei Origines und den Gnostikern[5] finden wir die Lehre Eckharts vom „Eilen der Kreatur zu Gott" ausgebildet, und die Seele Augustins liest in dem

---

[1] Eckhart, 41.
[2] Zu einer ähnlichen Definition gelangt H. St. Chamberlain im Anschluß an P. Deußen; er spricht vom „emporstrebenden oder -steigenden Willen", vgl. „Mensch u. Gott", 27, 50 u. ö.
[3] Söhngen, 8. — [4] Aram, 214. [5] Bie, 107/08.

Lichte Gottes etwas „Sehnsucht und Streben Weckendes".[6] Nicht nach den Erstlingswerken der Gottheit hungert und dürstet ihn, „sondern nach dir selbst, nach dir, du Wahrheit, die keinen Wechsel kennt und keinen Schatten der Veränderung".[7] „Sehnende Notdurft" ist das Wesen aller Dinge,[8] „Bewegung zum Ursein" nach Dionysius Areopagita.[9] Johannes Damascenus bringt diese Lehre in ein System, und „kein Philosoph von Augustin bis zu Thomas konnte sich ihrer Ideengewalt verschließen".[10] So spricht Hugo von St. Victor von einem „angeborenen Verlangen nach Gott",[11] „appetitum est omnibus" heißt es bei Isaak von Stella,[12] die „vis appetitiva" nennt es Thomas.[13] Es würde zu weit führen, alle hierhergehörigen Stimmen sprechen zu lassen.

Aber auch die deutsche Mystik übernimmt, wie schon angedeutet, die Lehre von dem Streben der Dinge und Kreaturen nach Gott voll und ganz. „Eia, zeuch mich, Herre, auf zu dir, so werde ich rein und klar" singt Mechthild von Magdeburg in ihrem „Fließenden Licht";[14] „denn alle, die nicht in allen Dingen in Gottes Wahrheit hangen, die müssen dem ewigen Gott mit großer Schande entfallen".[15] Von allen Dingen fort, nach Gott drängt es sie hin; wenn ihre Augen trauern, meint sie, wenn der Mund schweigt und ihre Sinne sie fragen, was ihr sei, so hat sie nur die eine Antwort: „Herre, alles nach dir!"[16] Alles nach ihm, denn Gottes los zu sein, ist „größer als das Weh aller Welten", wie es bei Eckhart heißt.[17] Die Seele wird erfaßt von einem „Laufen nach der Krone",[18] denn sie und alle Kreaturen „haben ein Eilen hin zu ihrer höchsten Vollkommenheit",[19] die Gott ist. Und Gottes soll, „Gottes kann es dir nie genug sein: je mehr du von ihm hast, je mehr du seiner begehrst".[20]

Äußerst zahlreich sind die Stellen, an denen sich Eckhart so oder ähnlich ausspricht, und vom Meister geht die Lehre auf die Schüler über. Seuse nennt diese Sehnsucht den „jamrigen

---

[6] Bernhart, 61.

[7] Bie, 101, nach Jak. 1, 17; vgl. auch die Stellen bei Seltmann, 107/08; Thomas, ebd.; Augustin, Conf. 1, ebd., 92: „Du hast uns für dich erschaffen, o Herr, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir"; Hilarius, „De trin." lib. 1, 1 u. 2, ebd.: „Als ich mich um des menschlichen Lebens eigene und heilige Aufgabe umsah,... bot sich mir zwar vieles dar, was nach der gemeinen Ansicht das Leben nützlich und wünschenswert zu machen schien... Mein Geist fühlte aber den Drang, nicht bloß das zu tun, dessen Unterlassung nur Vorwürfe und Schmerzen brächte, sondern diesen so freigebigen Gott und Vater kennenzulernen... Diesen zu begreifen oder zu erkennen, brannte mein Geist vom heftigsten Verlangen"; ferner Hieronymus, Ep. 133 ad Oros, ebd. 93: „Gott wird nicht müde zu geben und ich werde nicht müde zu empfangen. Je mehr ich trinke, desto mehr dürste ich".

[8] Bie, 117. [9] Bernhart, 46. [10] Bergmann, Entsinkung, 76.

[11] Bernhart, 112. [12] ebd. 269. [13] ebd. 154. [14] Maizier, 67.

[15] ebd. 76; „Fließendes Licht", 99. [16] ebd. 87; Maizier, 82.

[17] Bergmann, Mystik, 37/38. [18] Eckhart, 48.

[19] ebd. 133. [20] ebd. 146.

turst hin zu dem willen gotes und siner gerehtigkeit",[21] die „grundlose Begierde".[22] Und Tauler schreibt: „Also hat der göttliche Mensch eine Neigung und Zug zu Gott; wiewohl er zu andern zufälligen Dingen wird gezogen mit Zwang, so bleibt ihm doch das Neigen zu Gott".[23] Dieses „feurige Begehren"[24] vergleicht er den Flüssen, die alle wieder ins Meer, ihren Ursprung, fließen.[25] Auch eine Reihe von Liedern und mystischen Gedichten bringt den Gedanken, in Eckhartscher Prägung, zum Ausdruck.[26]

In Nikolaus von Kues findet der Gedanke dann abermals einen tief philosophischen Deuter. Gott ist das „ipsum idem" und „die Bewegung des Kosmos ist ein Prozeß der Assimilation an jenes idem".[27] Dem menschlichen Geiste wohnt ein unablässiges Suchen inne; wie der Jagdhund witternd die Spur des Hasen aufnimmt, so auch der Geist auf dem Wege zur Wahrheit.[28]

Böhme, der unmittelbare Vorläufer Schefflers, betont die Gotteskindschaft als das Ziel jener Sehnsucht. „... wenn gleich ein Mensch sähe, daß die ganze Welt gottlos wäre", schreibt er in den „Sechs theosophischen Punkten", „so er gedenket ein Kind Gottes zu werden, soll er doch beständig bleiben".[29] Der Mensch muß in die Feste des Himmels eindringen, um dort mit Gott zu leben, ist seine Forderung.[30] Die Seele ist „sehnend und lüstern, und zeucht in ihrem Begehren immer Gottes Kraft, das ist Gottes Leib in sich".[31] Und von sich selbst berichtet er, daß „mancher kalte Wind, Frost und Schnee" über ihn hinweggegangen sei, während er tiefe Sehnsucht nach den „Geburten Gottes" empfand, „aber der Wille", bekennt er stolz, „ist nie erloschen".[32] „Denn so ich aufsteige, so schwindelt mir gar nicht, aber wenn ich zurücksehe und mich wieder umkehre, so schwindelt mir und fürchte mich des Falles".[33]

Es fragt sich nun, welche Stellung der von uns bis hierher etwas vernachlässigte Dichter des „Cherubinischen Wandersmannes" diesen seinen Vorgängern gegenüber einnimmt. Der Sprüche über jenes „Desiderium", wie der katholisch- kirchliche Terminus für die Gottessehnsucht lautet, sind ja nicht wenige.

„Wie ein entmilchtes Kind nach seiner Mutter weint,
So schreit die Seel nach Gott, die ihn alleine meint"

heißt es gleich im ersten Buch (I, 67). Als Vorbild für dieses Epigramm darf man vielleicht Tauler angeben. Wie die Flüsse ins

---

21 Bernhart, 78. 22 ebd. 203.
23 Hamberger I, 119; vgl. Tauler, 10.
24 ebd. 118. 25 ebd. 123.
26 vgl. Maizier, 117, 235, 248 u. a. a. St.
27 Bernhart, 218. 28 ebd. 230.
29 Böhme, Sex puncta, 95. 30 Böhme, Schriften, 165.
31 ebd. 291. 32 Aram, 330. 33 ebd. 331.

Meer, die Steine zur Erde streben, heißt es bei ihm,[34] „also auch die Kinder, so sie noch nicht haben den Gebrauch ihrer Vernunft, so ihnen etwas Widerwärtiges oder Furchtbares begegnet, sofort kehren sie ein und fliehen in den Schoß ihrer Mutter oder ihres Vaters. Also ist uns nicht hienieden zu bleiben, ... wir sollen und müssen forteilen in unsern Grund und Ursprung ...".[35] Ob Scheffler diese Stelle allerdings gekannt, ob sie ihm speziell in der „Clavis mystica" des Sandäus vorgelegen, sei dahingestellt; das Bild ist letzten Endes ein sehr natürliches und naheliegendes. Zudem aber ist es, wie erwähnt, überhaupt gewagt, unter dem Schefflerschen Quellenmaterial dem „Schlüssel" so etwas wie eine Monopolstellung einzuräumen.[36] Sandäus ist Jesuit, er zitiert vor allem die neukatholische Mystik, während die Katholizität Schefflers doch eben nur für den Katholiken, und auch da nicht für jeden, eine ausgemachte Sache ist. Auch die Mystik, das darf man ruhig sagen, macht keine Sprünge, ihr Gedankenschatz ist bei den meisten Autoren mehr oder weniger derselbe, vor allem aber ist er ein wesentlich älterer, als man oft annehmen mag, sodaß die Belege und Konfrontierungen Silesischer Epigramme mit katholischen oder wenigstens „kirchentreueren" Mystikern in der Arbeit von Hildburgis Gies nichts gegen die von Ellinger vertretene Meinung beweisen, „daß Scheffler sich da am meisten angezogen fühlte, wo die spekulative, aus dem neuplatonischen Gedankenschatz stammende Mystik in Frage kam".[37]

Tauler freilich weicht in vielen Punkten vor den Eckhartschen Kühnheiten und Konsequenzen scheu zurück und wird von der Kirche durchaus als der ihre anerkannt. Was die Kenntnis seiner Schriften angeht, so ist nur zu sagen, daß an Taulerdrucken, auch wenn sich vieles Unechte darunter fand, in jener Zeit kein Mangel war;[38] und schließlich machte ihn auch Abraham von Franckenberg, der väterliche Freund Schefflers, in einem Auszug zugänglich, der Silesius nicht unbekannt geblieben sein dürfte.[39] In welchem Verhältnis aber kirchlich approbierte und „deutsche" Mystik sich im „Cherubinischen Wandersmann" gegenüberstehen, wird in der Folge noch zu zeigen sein.

Hier noch einige Beispiele zu dem angeschnittenen Thema der Gottessehnsucht. Der Dichter wünscht, Gottes voll zu sein (I, 208),

---

[34] s. oben S. 57; Seltmann, 92 weist hier auf Psalm 42 (falsch zit. als 41) als Parallele hin: „Wie der Hirsch nach der Wasserquelle verlangt.. etc", S. 93 außerdem auf Offenb. 22, 17, Joh. 7, 37 u. 14, 23. Eine bessere Vergleichsstelle fand ich bei Oetinger, Hamberger II, 32, als „Wort Davids", das ich in der Bibel leider nicht finden konnte. Die Stelle lautet: „Wenn ich meine Seele nicht setzte und stillete, so wäre ich wie ein von der Mutter entwöhntes, schreiendes Kind".

[35] Hamberger I, 123. [36] vgl. Richstätter, 372/73. [37] Leben, 100.

[38] Sch. kannte (oder besaß?) die lat. Tauler-Ausgabe des Surius, eine Übersetzung der deutschen Ausgabe des Peter Canisius; vgl. Richstätter, 373, 375.

[39] vgl. Ellinger, Leben, 56.

in ihn einzudringen und mit ihm sich zu vermählen. „Mein Gott und alle Dinge", ist sein einziger Ruf (I, 233).[40] Alles „meinet ihn allein" (I, 131), heißt es in einem anderen Verse, ähnlich dem Spruche Mechthilds: „Herre, alles nach dir"![41] An das von uns oben zitierte Wort Böhmes[42] erinnert uns das folgende Epigramm:

„Wer in den Wegen Gotts gedächte still zu stehn,
Der würde hinter sich und ins Verderben gehn" (I, 302).[43]

Seine Seele erseufzt und ruft nach ihrem „End und Anbeginn" (II, 64),[44] ihr Gesicht „hin zu dem Aufgang" drehend (II, 89).

„Verwundre dich nicht, Freund, daß ich auf nichts mag sehn,
Ich muß mich alle Zeit nach meiner Sonne drehn" (II, 231).

Die Gottheit ist seine Mutter (II, 245), in die er sich am liebsten „einwickeln" möchte (II, 249). Sein Geist sehnt sich, den „Raum der Ewigkeit" zu verschlingen (III, 50), Gott ist sein Mittelpunkt (III, 148), und in der Liebe zu ihm will er sich allzeit üben (III, 193).

Gleich Augustin, der die Erstlingswerke verschmähte, läßt es sich auch Scheffler an den Gaben nicht genügen: „Gibst du dich mir nicht selbst, so hast du nichts gegeben" (IV, 30). „Eil ihm selbsten zu", heißt es in Anlehnung an Meister Eckhart (IV, 187), denn „wenn du den Schöpfer hast, so läuft dir alles nach" (V, 110).[45] Deshalb dürfen wir nie von ihm ablassen (V, 231). „Jedes ist in seinem Ursprung am besten" (V, 253), uns aber wird alles in Gott beschert (V, 370). Aus der Mystik neuplatonischer Herkunft und Prägung stammt auch folgender Spruch:

„Die Sonn erreget alls, macht alle Sterne tanzen,
Wirst du nicht auch bewegt, so g'hörst du nicht zum Ganzen" (VI, 42).

Diese Auswahl mag genügen. Sie deutet an, was gesagt werden sollte, während Einzelheiten, vor allem Spezialausdrücke der Schefflerschen und überhaupt mystischen Sprache, in späterem Zusammenhang ihre Erörterung erfahren werden.

3. Vom Glauben.

Wie fast überall, so steht auch auf dem Gebiete des Glaubens der Mystiker allem Dogmatismus fremd gegenüber. Das liegt in dem eigentümlichen Wesen der mystischen Frömmigkeit beschlossen, und das erklärt sich auch aus den geschichtlichen Gegebenheiten. In den Zeiten höchster geistig-sittlicher Verrohung des kirchlichen Lebens und des Klerus treten plötzlich

[40] „Mein Gott und alles" betet auch Franz von Assisi, vgl. Gies, 106, 113. [41] s. oben S. 56.
[42] s. oben S. 57. [43] vgl. VI, 70. [44] vgl. I, 276.
[45] vgl. Eckhart, 174: „Und was du zuvor suchtest, das sucht nun dich, welchem du zuvor nachjagtest, das jagt nun dir nach".

allerorten jene „Ketzer“ auf, die sich bald zu ganzen Gesellschaften zusammenschließen, um Einfachheit und Schlichtheit, Einkehr und die Absage an diese Welt des Scheins und der Eitelkeit zu predigen, und die vereinzelt es selbst nicht scheuen, der Kirche den offenen Kampf anzusagen. In ihren Reihen wird am ersten die echt mystische Frömmigkeit gepflegt und ausgebildet. „Conventicula facere et in secreto docere contra fidem non est“, lautet der oberste Grundsatz der Brüder vom freien Geist,[1] und er gilt für alle diese Sekten. Zugleich mit diesem von heiligem Ernst getragenen Geist der Opposition gegen das Kirchendogma taucht jedoch eine Gefahr auf, der nicht wenige erlegen sind: der extreme Individualismus, und mit ihm die Gefahr der Zersplitterung. Nur große Geister vermögen diesen mystischen „Weg zu Gott“ konsequent zu Ende zu gehen, die kleinen straucheln bald hier, bald dort, verlieren sich oder kehren um, um schließlich doch wieder in der Kirche Schutz und Führung zu suchen.

Im Zusammenhang damit verschiebt sich für den Mystiker auch das Problem zwischen Glauben und Wissen. „Die Frage nach dem Unterschied von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, mit der sich alle Scholastiker breit auseinandersetzen, ist für ihn gegenstandslos geworden“.[2] Sein Glaube ist ihm zugleich ein Wissen; von einer Vergewaltigung der Vernunft kann da keine Rede sein. „Alle großen Mystiker haben es z. B. erlebt, daß die Schranke, welche die Theologie zwischen ‚Glauben‘ und ‚Wissen‘ gesetzt hat, ... in Wirklichkeit gar nicht existiert, sondern nur in den Begriffen“.[3] Der Glaube des Mystikers ist ja nicht von der Art eines „intellektuellen Fürwahrhaltens“, sondern fußt vielmehr auf einer geistigen Schau,[4] er gipfelt nicht in toten Buchstaben und Sätzen, sondern im Menschen, nicht in starren Regeln und Geboten, sondern in der Gottähnlichkeit und -gleichheit der menschlichen Seele. „Es gereicht dem Glauben zur Ehre, zu glauben, was über die Vernunft ist“, heißt es bei Petrus Lombardus,[5] „denn hier verleugnet der Mensch seinen Verstand und alle seine Sinne“, — ein Satz, der die Sachlage der Scholastik sehr gut charakterisiert. Denn es gereicht dem Glauben durchaus nicht zur Ehre, der Verstand drückt hier vielmehr nur ein Auge zu und weiß dabei sehr genau, daß er es tut, und daß er sich mit dem anderen eine Komödie ansieht. Das gleiche gilt für fast alle „Autoritäten“ und ebenso für Luther, der alle Artikel des Glaubens als „der Vernunft närrisch und lächerlich“ erscheinend bezeichnet.[6]

Für die Mystik liegen die Dinge völlig anders. Für sie ist ein ganzer Glaube „viel mehr als ein Wähnen: in ihm besitzen wir

---

[1] Preger I, 461. [2] Bergmann, Mystik, 26/27. [3] Aram, 407.
[4] Das lat. „visio“ entstammt aber derselben Sprachwurzel wie unser „Wissen“: dem altindischen „veda“; vgl. III, 160.
[5] Feuerbach, 446. [6] ebd.

ein wahres Wissen".[7] Ist er gleich nur ein „Senfkorn groß", so vermag er doch Berge ins Meer zu versetzen (I, 221) und uns zu „Geistern", zu um das Letzte Wissenden zu machen. „Darin merket", sagt Paracelsus,[8] „daß wir durch unseren Glauben zu Geistern werden: Und was wir über die irdische Natur handeln, ist der Glaube, der zu einem Geist durch uns wirket, und seind **nit** weniger dann wie die Geist". Das ist kein Glaube mehr im Sinne der christlichen Heilslehre, sondern Glaube an die Fähigkeit des Menschen, sich Gott gleichzusetzen und mit ihm eins zu werden, so wie wir ihn bei Eckhart, Tauler und anderen finden. Ein solcher Glaube begnügt sich nicht mit Zeremonien und Bildern, sondern greift direkt nach Gott in seiner letzten Wesenheit. Verstand, Vernunft, Wissen und Wissenschaft, das alles sind ihm nur Mittel zu jenem einen und einzigen Zweck, in Gott umgeformt zu werden. Nur wo diese sich nicht in seinen Dienst stellen, treten sie als Gegenspieler des Glaubens auf, sind dann aber auch unwürdig, vom Menschen überhaupt beachtet und berücksichtigt zu werden. Denn „weder aller Kreaturen Wissenschaft, noch deine eigene Weisheit können dich soweit bringen, daß du Gott in göttlicher Weise zu wissen imstande bist: dazu muß erst dein Wissen übergehen in ein reines Unwissen, in ein Vergessen deiner selbst und aller Kreaturen".[9] Hier, auf dem Wege zu Gott, bringt uns das, was wir gewöhnlich als Wissenschaft bezeichnen, „gar langsam für" (V, 320), wenn es uns überhaupt vorwärts bringt. Als dem Glauben adäquat, als Ergänzungsmomente müssen daher die menschlichen Erkenntnisvermögen angesehen werden, denn als andere kennt sie die Mystik nicht, beziehungsweise kennt sie sie nur als negative, dem Menschen hinderliche oder gar verderbliche Fähigkeiten.

Untersuchen wir nun den „Cherubinischen Wandersmann" auf diesen Gegenstand hin, so haben wir mit dem Gesagten das Wesentliche bereits angedeutet. Ein zweites kommt freilich noch hinzu: der Dichter des Werkes konvertriert und macht so einen nicht unbedeutenden Glaubenswandel durch. So hoch er sich anfangs in rein geistige Sphären emporhebt, so tief fällt er wieder herab und wird schließlich zum kirchlichen Eiferer. Nach tastenden Anfängen und sektiererischen Umtrieben in holländischen Konventikeln[10] erreicht er den Höhepunkt der Kurve „auf dem Boden einer die Dogmen ganz vergeistigenden, ja verflüchtigenden Mystik,"[11] um ihren Endpunkt in „schwärmerischer Kirchlichkeit" zu finden.[12] Von der größten Freiheit des Geistes gelangt er zu völliger Gebundenheit, in dem Drange nach Unabhängigkeit gerät er in gänzliche Abhängigkeit. Zwei Himmel glänzen so in seinem Werk, „die beiden grundverschiedenen

---

[7] Eckhart, 194. [8] Paracelsus, 402. [9] Eckhart, 81.
[10] vgl. Ellinger, Leben, 19 f.
[11] ebd. 71; vgl. Treblin, 33; Mahn, 10. [12] Ellinger, ebd. 98.

Himmel jener zwei Religionsrichtungen";[13] zwei Stimmen erheben sich darin: „wie ein gewaltiger Choral rauscht die eine, die erste empor; wie eine plärrende Litanei summt die zweite hinein, um gegen Ende den Choral merkbar zu übertönen".[14]

Wir wollen den Kampf der beiden Richtungen hier nicht vor Augen führen, es ist viel Unerfreuliches darin und der Dichter erscheint in dem Bestreben, von seinem späteren Standpunkt aus alle ehemaligen Neigungen und Ansichten zu bestreiten, herabzusetzen und zu verdunkeln, nicht eben in dem besten Licht.[15] In den wenigen für uns in Frage kommenden Sprüchen zeigt er sich dagegen durchaus als ein getreuer Nachfolger der mittelalterlichen Mystik, wie sie in Eckhart ihren reinsten und gewaltigsten Ausdruck findet.

Von der Macht des Glaubens ist Scheffler überzeugt:

„Der Glaube, Senfkorn groß, versetzt den Berg ins Meer;
Denkt, was er könnte tun, wenn er ein Kürbis wär" (I, 221).[16]

„Der Glaube greift nach Gott", heißt es an anderer Stelle (III, 230). Um ihn zu erreichen, bedarf es allerdings eines zweiten Moments: der Liebe. Glaube ohne Liebe ist nicht denkbar, ein Satz, der uns im folgenden Kapitel noch eingehender beschäftigen soll. Der Glaube greift wohl nach Gott, aber erst „die Lieb umhalset ihn" (III, 230).

„Der Glaub allein ist tot, er kann nicht eher leben,
Bis daß ihm seine Seel, die Liebe, wird gegeben" (III, 164).

Oder ein Epigramm aus dem fünften Buche:

„Der Glaub ohn Lieb allein (wie ich mich wohl besinne),
Ist wie ein hohles Faß, es klingt und hat nichts drinne" (V, 108).

Auf diese „Seele des Glaubens" wollen wir im Anschluß hieran unser Augenmerk richten, auf die angeschnittenen Gedanken werden wir, wie gesagt, dabei, als auch in einem späteren Abschnitte über die mystische Ethik und die damit im Zusammenhang stehende Werkheiligkeit, zurückkommen.[17]

4. Von der Liebe.

Die Liebe ist eine der mystischen Kardinaltugenden und wird als solche auch von Angelus Silesius äußerst stark betont und hervorgehoben, sodaß uns zur Erörterung dieses Punktes im mystischen Lehrsystem eine stattliche Anzahl von Sprüchen

[13] Bölsche, LIII. [14] ebd. IL.

[15] vgl. „Gründliche Vrsachen vnnd Bewegungen, seines von dem Lutherthumb abtrettens", Held I, 238 f; Ellinger, Leben, 23 f.

[16] vgl. Paracelsus, 402: „So ihr des Glaubens habt nit mehr dann soviel ein Senfkorn groß ist, so sehet zu, so seid ihr so stark, als die Geiste seind"; Weigel, 49/50.

[17] vgl. unten Kap. 8.

zur Verfügung steht.[1] Nicht allein deshalb aber, sondern eben ihrer Zentralstellung wegen wollen wir ihr, im Gegensatz zu der summarischen Behandlung der anderen Tugenden, ein besonderes Kapitel widmen.

„Der guldene Begriff, durch den man alles kann,
Ist Liebe; liebe nur, so hast dus kurz getan“ (V, 312).

Auch mit seinem Liebeskult setzt Scheffler allerdings nur eine alte Tradition fort, Neues aber wird hier überhaupt kaum zu sagen sein. Und es kommt uns ja eben darauf an, bereits Bekanntes in seinem Laufe durch die verschiedensten Epochen der Geistesgeschichte zu verfolgen, bis zu unserem Dichter hin, und hier zu untersuchen, wie Vorhandenes aufgenommen, verarbeitet und abermals neu gestaltet wird.

Die Liebe ist die eigentlich treibende Komponente in dem Aufstieg des Menschen zu Gott, das hat schon Platon ausgesprochen. „Sie ist der Sehnsuchtspunkt des Zeitlichen nach dem Ewigen, der unendlichen Unrast nach der ewigen Ruhe“,[2] um schließlich zum einzigen „Angelpunkt, in dem die beiden Welten, das Ewige und das Endliche, sich decken“,[3] zu werden. Der Liebe wohnt ein heißes Streben inne, das Ziel ihrer Sehnsucht, in diesem Falle Gott, zu erreichen, sie allein ist schöpferisch, sie ist das Medium, durch welches der Glaube erst wirksam und aktiv wird.[4] „... niemand kann in Gottes innere Mysterien eintreten als ein Liebender allein“,[5] Gottesliebe aber ist zugleich höchste und letzte Liebe. „O daß doch alle Menschen jhre Sinnen und Gedanken nur bloß darzu anwendeten“, ruft Scheffler aus, „daß sie Gott liebten, und andre darzu anreitzeten“.[6] Und der Liebe zu Gott muß naturgemäß das ganze Trachten des Mystikers gelten:[7]

„Die Lieb ist unser Gott, es lebet alls durch Liebe:
Wie selig wär ein Mensch, der stets in ihr verbliebe“ (I, 70).

Zahlreich sind auch die Bilder, unter denen dem Mystiker die Liebe erscheint. „Lieb ist der Weisen Stein: sie scheidet Gold aus Kot“, heißt es in dem Spruche I, 244, durch den dann

---

[1] vgl. Kahlert, 41: „Auf die Liebe, als wodurch Gottes Wesen am Erschöpfendsten bezeichnet wird, kommt Scheffler am häufigsten zurück; sie findet sich in dem größten Theile seiner Sprüche“; vgl. auch Mahn, 44 f, wo das Problem allzusehr mit anderen, die wir in Kap. 7 und 8 behandeln, vermengt und das Ganze reichlich summarisch behandelt wird.

[2] Bölsche, XLVIII. [3] ebd. XLVII.

[4] vgl. Gal. 5, 6; Eckhart, 85: „... was er auch schafft und treibt, die Liebe schafft es, deren Werk ist es allein“; Sandäus, Gies, 93: „Die Liebe gibt dem Wirken Leben“; Fichte, „Anweisung“, 154: „Das Handeln ist gar nichts an und für sich selbst, und es hat kein eignes Prinzip; sondern es entfließt still und ruhig der Liebe, so wie das Licht der Sonne zu entfließen scheint, und so wie der innern Liebe Gottes zu sich selbst die Welt wirklich entfließt. So jemand nicht handelt, so liebt er auch nicht“.

[5] Ramakrishna, Söhngen, 35/36. [6] Held I, 302.

[7] Denn „der welt minne, dú nimt mit jamer ein ende“, Seuse, Bernhart, 243; vgl. IV, 34: „Gott lieben geht vor alles“.

auch I, 280 in seinem Sinne deutlicher wird. Das Bild des reinigenden, läuternden Feuers, in dessen Flammen alles Niedrige, Rein-Kreatürliche verzehrt wird, ist überhaupt eins der häufigsten und beliebtesten. Schon bei Bernhard taucht es wiederholt auf: „... wie das Feuer die Materie, die es verbrennt, in sich verwandelt, so verwandelt auch die göttliche Liebe die Seele".[8] Eine den Schefflerschen Formulierungen ähnliche findet sich bereits in dem um das Jahr 1300 anzusetzenden „Büchlein von der Tochter Syon", wo es heißt:

„swelch sele kumt in mine gluot,
der tuon ich als fiur golde tuot,
ich liuter unde reine,
ich scheide und vereine".[9]

Thomas von Kempen spricht von ihr als einer „lebendigen Flamme und einer brennenden Fackel",[10] Harphius von dem „unermeßlichen Feuer der göttlichen Liebe".[11] Und so wären noch eine ganze Reihe von Stimmen beizubringen, deren Aufführung der Raum uns verbietet.

Im Gegensatz dazu finden wir sie dann ebenso unter dem Bilde des Wassers, der Flut, und Silesius bringt sogar beide bewußt miteinander in Verbindung:

„Die Lieb ist Flut und Glut: kann sie dein Herz empfinden,
So löscht sie Gottes Zorn und brennt hinweg die Sünden" (V, 290).[12]

Mit den letzten Worten dieses Spruches steht Scheffler übrigens wieder ganz auf dem Boden jener die Dogmen „verflüchtigenden Mystik", von der wir oben sprachen,[13] und wie sie sich vor allem in dem hierhergehörigen Satze Amalrichs von Bena kundgibt, in welchem er sagt: „Den in der Liebe stehenden wird keine Sünde zugerechnet".[14] Zum Vergleich der Liebe mit dem Element des Wassers seien nur noch einige wenige Parallelen genannt. „Möge ich untergehen in den Fluten Deiner lebendigen Liebe wie der Tropfen im Meer in der Tiefe Deiner Fülle", heißt es bei Gertrud der Großen,[15] „ein ruhiges, unerschöpfliches und gleichsam abgründiges Meer" nennt sie Ruysbroeck,[16] und ähnliche Bilder geben Tauler und Blosius.[17] Mehr noch als für die Liebe als solche finden wir diese Bilder freilich auf das Ziel ihres Strebens, den Vereinigungsakt der beiden Liebenden, Gott und Mensch, auf die eigentliche „Vergottung" angewandt, wovon noch zu sprechen sein wird.

Scheffler setzt mit seinem Liebeskult eine alte Tradition fort, sagten wir, er setzt sie jedoch auch auf zwei verschiedene Arten fort, er spinnt gleichsam zwei Fäden der Überlieferung weiter, was in dem zwiespältigen Wesen des Dichters angelegt

---

[8] Gies, 102. [9] Maizier, 90; Preger I, 287/88.
[10] Hamberger I, 139; „Nachfolge Christi" (Kröner), 116.
[11] Gies, 70. [12] vgl. Karrer, „Glut", Vorwort, 9.
[13] s. oben S. 61. [14] Preger I, 175.
[15] Gies, 72; vgl. Richstätter, 375. [16] ebd. [17] Poulain, 120.

erscheint und in seinem Werke immer wieder mehr oder minder drastisch zutage tritt. Und wenn er sich im vorliegenden Falle einerseits den pantheistischen Grundanschauungen eines Amalrich von Bena nähert, so fehlt es andererseits doch auch nicht an spezifisch christlichen Reminiszenzen, womit etwa die Linie von der mittelalterlichen Frauenmystik über Seuse zur kirchlich-katholischen Mystik des 15. und 16. Jahrhunderts tangiert und weitergeführt wird. So erfährt der ganz geistig gefaßte Liebesbegriff Meister Eckharts z. B. nicht selten eine handgreiflich-materielle Verdichtung, wobei es vorkommt, daß sich der Autor auch über die Grenzen des Geschmacks nicht ganz im klaren befindet. Regelrechte Geschmacklosigkeiten treffen wir allerdings erst in den Preis- und Lobsprüchen auf Christus, dort jedoch auch in Fülle an. Sprüche wie der folgende stehen aber immerhin schon sehr auf der Grenzscheide zwischen Erhabenem und Lächerlichem, Sein und Schein, wahrer Dichtung und süßlicher Tändelei:

„Der Trank, den Gott der Herr am allerliebsten trinkt,
Ist Wasser, das vor Lieb aus meinen Augen dringt“ (III, 130).

Derartige Sätze sind Entgleisungen, muß man zugeben, die glücklicherweise aber doch den Genuß des Gesamtwerkes nicht wesentlich beeinträchtigen. Sie werden von den wirklich tiefen Sprüchen vielfach aufgewogen.

Ein echter Mystiker ist Silesius in dem bereits angedeuteten Punkte, daß er sich den Glauben ohne Liebe nicht denken kann.[18] „Ihr könnt Glauben ohne Liebe haben“, hatte zwar Augustin gesagt,[19] man stelle sich diesen aber tatsächlich vor: es müßte doch ein höchst gleichgültiger oder erzwungener Glaube gegenüber Gott sein, der auch auf das Wiedergeliebtwerden — für den Gläubigen ein Faktum, dessen Annahme überhaupt erst die Voraussetzung für seinen Glauben darstellt — verzichtete, also eine rein mechanische Angelegenheit. Auch Luther unterscheidet streng zwischen beiden,[20] und die Augsburgische Konfession bezeichnet es als einen „Traum der Scholastici“ und „unmöglich Gott zu lieben, ehe wir durch den Glauben die Barmherzigkeit

---

[18] vgl. Gal. 5, 6; Konzil von Trient, Sess. VI, c. 7, Seltmann, 172: „Der Glaube, wenn nicht die Hoffnung und die Liebe zu ihm hinzukommt, vereinigt weder vollkommen mit Christo noch auch macht er zum lebendigen Gliede seines Leibes“; Weigel, 33: „der wahre Glaube ist nimmermehr ohne die neue Geburt aus Gott und ohne die Liebe“; Czepko, Kahlert, 58: „Der Sinn muß in Vernunft, Vernunft in Glauben gehn, Der Glauben in die Lieb, und so kannst du bestehn“.

[19] Feuerbach, 481; vgl. die Antwort des „Concionators“ auf die Darlegung des „Auditors“ in Weigels „Gespräch“, 34: „Der Glaub ist für sich, die Liebe ist für sich, die Geburt Christi ist auch für sich“; vgl. auch ebd. 40.

[20] Feuerbach, 484; vgl. Schuster, 452: „Der Glaube des A. S. ist nicht der Rechtfertigungsglaube der protestantischen Dogmatik mit seinen Voraussetzungen und Konsequenzen, sondern im Wesentlichen die Liebe“.

erkennen und ergreifen";[21] all diese Sätze aber vermögen nicht derart zu überzeugen, daß wir die Meinung, ein Glaube ohne Liebe sei nicht denkbar, aufzugeben gezwungen wären, vielmehr vertreten wir die Ansicht, daß der Glaube nicht nur notwendig die Liebe zu Gott erweckt, sondern daß sie diesem auch bereits eingeschrieben ist, worin uns der Dichter des „Cherubinischen Wandersmannes" durchaus bestärkt und unterstützt. Der Mystiker liebt nicht erst dort, wo er „erkennt und ergreift", „man liebt auch ohn Erkennen", heißt es vielmehr bei ihm:[22]

„Ich lieb ein einzig Ding und weiß nicht, was es ist:
Und weil ich es nicht weiß, drum hab ich es erkiest" (I, 43).

Oder, wie man den Gedanken mit Eckhart kommentieren könnte, „gerade weil es verborgen ist, soll und muß man hinter ihm her sein".[23] Der Satz des durchaus rationalistisch gerichteten Melanchthon in der Augsburger Konfession, da erst zu lieben, wo erkannt und begriffen wurde, verstrickt sich denn auch mit der supranaturalistischen Forderung Luthers, alles oder nichts zu glauben, zu einem unauflöslichen Widerspruch.

Für den Mystiker löst sich das Problem in der oben bezeichneten Weise, das heißt, er kennt es überhaupt nicht. Mit dem Glauben ist ihm die Liebe, mit der Liebe der Glaube gegeben, jedes resultiert aus dem anderen, und jedes setzt das andere voraus. Mit einer Tugend sind zugleich alle weiteren gefunden (V, 171).

Liebe nun ist eins der stärksten Mittel des Mystikers, zu Gott zu gelangen, in der Liebe wird Gott selbst bezwungen (I, 16), er kann nicht anders, als Wohnung in uns zu nehmen, und es ist „etwas weit Bedeutsameres, daß ich Gott zu mir her-, als daß ich mich zu Gott hinnötige",[24] wie etwa durch Gebete. In der Liebe gebe ich Gott so viel, wie er mir gibt, in ihrem Zeichen diene ich nicht um Knechteslohn, sondern allein um Gott.[25] An der Liebe erkennt man den Gottesfreund, sie ist nicht nur Leides, sondern auch der Gnade Anfang. Sie tritt dort ein, wo der Verstand draußen bleiben muß, wie Ruysbroeck sagt,[26] und bereitet so die Verschmelzung des Menschen mit Gott auf das innigste vor. Die Liebe ist gleichsam ein ewiger Kreislauf von Gott zu Gott zurück, in den der Mensch wie ein Transformator eingeschaltet wird. Freilich nicht allein aus Gott, auch aus dem Menschen entspringt sie, „von zweien als ein schlechthin Einiges"

---

[21] Feuerbach, 487.
[22] vgl. Bettina, Tagebuch: „Liebe ist Erkenntnis", „Goethes Briefwechsel mit einem Kinde", Deutsche Buchgemeinschaft, 359.
[23] Eckhart, 63.
[24] ebd. 42.
[25] vgl. das an Seneca gemahnende Wort Bernhards: „... die Liebe liebt ohne Rücksicht auf Lohn. Die wahre Liebe genügt sich selbst. Sie hat ihren Lohn in sich", Preger I, 224/25.
[26] „Zierde der geistl. Hochzeit", 133; vgl. ebd. 58.

fließt sie aus, wie Eckhart betont:[27] aus Gott nimmt sie ihren Weg durch den Menschen hindurch in Gott zurück, vom Menschen durch Gott hindurch in den Menschen zurück. Beide, durch diesen Kreislauf miteinander verbunden, sind sie ein einig Eines, beide sowohl Spendende als auch Empfangende (I, 9). Auf diese Weise bestätigt sich, was Angelus Silesius schreibt:

„Ists wahr, daß wir Gott lieben,
So werden wir von ihr stets hin zu Gott getrieben" (VI, 118).

Wenn Hoffnung, Glaube und alles andere schwinden, die Liebe bleibt allein, und „lebte der Mensch auch tausend Jahr, er könnte immer noch zunehmen an Liebe".[28]

5. Das Übel in der Welt.

Ihre Gegenspieler findet die alles versöhnende Liebe in Bosheit, Haß und Zorn und der aus diesen resultierenden Sünde. Der Mystiker aber, weit davon entfernt, mit flammendem Schwerte aufzutreten, ereifert sich nicht gegen sie, seine Haltung dem Sünder gegenüber wird eher durch das Mitleid charakterisiert. „Die Bosheit hat kein Wesen" (II, 166),[1] es kommt ihr kein substanzielles Sein zu und insofern scheint es mitunter direkt (bei Eriugena zum Beispiel[2]), als ob Gott selbst nicht um sie wüßte. Der Mystiker, der das Hauptgewicht auf die Gottesliebe, nicht auf die Gottesfurcht verlegt, wird nicht wie etwa der Mensch des 16. Jahrhunderts zwischen Himmel und Hölle rastlos hin- und hergeworfen, jetzt himmelhoch jauchzend, im nächsten Moment zu Tode betrübt; er kennt wohl alle diese Zustände, aber er malt nicht einfach in schwarz und weiß, hell und dunkel, sondern selbst die Schatten der Welt und des Lebens werden für ihn noch von dem alles überstrahlenden „fließenden Licht der Gottheit" durchflutet. „Daß der böse Geist oder der Mensch ist, das ist alles gut und Gottes", wie es in der deutschen Theologie heißt.[3] Denn was Gott tut, „das ist wohlgetan", er kann mit uns nichts Böses vorhaben und schickt uns Bosheit und Sünde nur, daß wir sie überwinden, um danach um so besser vor seinem Antlitz zu bestehen und um so mehr von ihm geliebt zu werden. Der Mensch kann und soll es nicht ändern, wenn es in Gottes Willen liegt, daß „steter Krieg und Zank"[4] herrscht, denn Gott weiß, daß der Liebende und Gute als Sieger daraus hervorgehen wird. Der Böse, das ist der Nichtselbstvernichtete, dem es nie vergönnt sein kann, Gott zu schauen.[5]

---

[27] Eckhart, 219. [28] ebd. 54.

[1] vgl. Mahn, 42, Anm. 1, der diesen und ähnliche Sprüche als „Lesefrüchte" Sch.'s bezeichnet (VI, 43, 44); sie machen jedoch ebensogut einen Teil seines Wesens und seiner Anschauungen aus, wie die christologischen auf der anderen Seite.

[2] Noack, 38; vgl. Erdmann, 156; „Ch. W." V, 328.

[3] Bergmann, Mystik, 58. [4] Böhme, Sex puncta, 33.

[5] vgl. IV, 69; Kahlert, 43; unten S. 70/71 u. Anm., 29, Kap. 7, S. 78.

Dem Menschen ist es somit anheimgestellt, nach welcher Seite, ob zum Guten oder zum Bösen, er sich wenden will. Wählt er aber den letzten Weg, so wird er sich selbst verzehren. So, durch eigenen Willen und eigene Wahl erkiest, kann die Hölle, in die der Böse fällt (ebenso wie das Paradies), in der Tat ein innerer Zustand, ein Symbol intrapsychischer Begebenheiten, genannt werden. Hier sieht man besonders deutlich, wie weit sich der Mystiker vom orthodoxen Kirchenglauben entfernt: Himmel und Hölle, Begriffe, die der fromme Christ für bare Münze nimmt, als unumstößliche Gegebenheiten anerkennt und sich danach ein Bild von ihnen macht (wie gerade auch Scheffler in der „Sinnlichen Beschreibung"), führt er auf ihren einzig möglichen Symbolgehalt zurück, um ihnen so gleichzeitig eine viel tiefere Bedeutung beizumessen.[6]

Es liegt an mir, mich von Sünde zu befreien. Sie ist gleichsam in den Weltenplan mit einbezogen, d. h. Gott will sie in gewissem Sinne, er schickt sie dem Menschen, daß er sich über sie erhebe. „Und darum", sagt Meister Eckhart in seinem Buch vom Troste,[7] „wenn denn doch Gott auch irgendwie will, daß ich Sünde getan habe, so werd ich nicht wollen, ich hätte sie nicht getan"! Da bedarf es keines Erlösers mehr, der Mensch ist auf sich selbst gestellt, und richtet er seinen Blick auf Christus hin, so sieht er in ihm nicht den Redemptor, sondern einzig das Vorbild. Dem Frommen muß auch die Sünde dienen (V, 167), denn „der in Gott sündet, der ist und wird nicht geschwächt".[8]

Von einer personifizierten Macht des Bösen, einem „Fürsten der Finsternis", von Himmel und Hölle, Fegfeuer und Paradies als greifbaren Realitäten kann in den Lehren der Mystik daher keine Rede sein. „Wer da behauptet", schreibt Makarius,[9] „der Satan habe seinen eigenen Platz und Gott wieder seinen eigenen, der beschränkt das Walten Gottes bis zu dem Platze, wo der Arge wohnt". Das Böse ist auf keine Weise faßbar, eben weil ihm jede wesenhafte Existenz abgesprochen werden muß, es ist ein Nichts, ein „nicht", ein bloßes Negativum, wie Augustin formuliert.[10] Es ist nur „ein verfehltes Streben oder vielmehr

[6] Unter den frühen Christen vertritt Origines die symbolische Auffassung: „Nicht wird der Sünder in ein Feuer gestürzt, das schon von einem anderen angezündet brennt und auch ohne ihn emporflammte, vielmehr zündet ein jeder sein eigenes Feuer selbst an, und den Brennstoff bilden seine eigenen Sünden", „De principiis", lib. II, cap. 10, Chamberlain, 261.

[7] Eckhart, 215.

[8] Paracelsus, 62.

[9] Hamberger I, 13; vgl. „Catechismus Romanus", Seltmann, 121; Hilarius, „De trin." I, 6, ebd. 123.

[10] vgl. Bie, 15; Noack, 31; unter den Neueren Hermann Stehr: „Das Gute in der Welt ist das allein Wirkliche. Das Schlechte, das Böse existiert nur als Negation. Es ist eigentlich nur ein Kranksein, Sterben, der Tod des Guten, an sich aber nichts", „Peter Brindeisener", Deutsche Buchgemeinschaft, 241.

ein Verfehlen des eigentlichen Strebens. Denn alles Streben ist ein Ringen nach einem Sein, das Sein aber ist das Gute".[11] Und eben da ihm wesentliches und notwendiges Sein ermangelt, schließt Eriugena, weiß Gott nicht um das Böse, „da ja die Gedanken Gottes das Sein des Gedachten einschließen".[12] Es ist lediglich eine Beraubung des vernünftigen Willens, der Mensch aber ist nur vorübergehend Träger des bösen Prinzips und wird somit im Grunde von diesem nicht berührt.[13] So, in konsequenter Fortführung dieser Gedanken, können die Brüder vom freien Geist dann den häretischen Satz aufstellen, „quod homo faciat mortalis peccati actum sine peccato", daß der Mensch den Akt der Todsünde ohne eigentliche Sünde begehe.[14]

Lassen wir, bevor wir uns Scheffler selbst zuwenden, noch einige Gewährsmänner der deutschen Mystik zu Worte kommen, so werden wir das Gesagte auch weiterhin vollauf bestätigt finden. „Gesündigt haben ist keine Sünde, sobald's uns leid ist", spricht Meister Eckhart,[15] denn eben in diesem Leidsein, in der Reue, d. h. in der Rückwendung auf die rechte Bahn des Willens, liegt bereits ihre Überwindung, tilgen sich der Abfall von Gott und die Zerstreuung in die Vielheit von selbst. Und „je schwerer die Sünde wiegt, desto bereiter ist Gott, sie zu vergeben".[16] Er läßt sie uns „nicht einen Augenblick vergelten..., und wären ihrer mehr, als je die Menschheit aufgehäuft".[17] Es ist bestimmt, „daß sie ganz und gar verderben und vergehen, wie wenn sie nie gewesen wären".[18] Ein Urböses, eine Erbsünde gibt es nicht, Hölle und Teufel sind einzig „symbolische Größen, Veranschaulichungsmittel".[19] In diesem Sinne heißt es auch bei Paracelsus: „Die Höll ist nit außerhalb des Centrums, sondern im Centro an den Enden und Orten, do der Mensch wohnet", und hier, in der Seele, „sind Freud und Leid an einer Statt".[20] Eine „Verzweiflung, eine Selbstfeindung und Traurigkeit" nennt sie Jakob Böhme; nur „die äußere Vernunft meinet, die Hölle sei ferne von uns; aber sie ist uns nahe, ein jeder trägt die in sich".[21] Der Mensch vermag sie jedoch zu überwinden, „so er seinen Geist in Gott erhebt" und sich nicht durch Untugenden, „als Geiz, Hoffart, Neid, Zorn und Falschheit außer Gott", vom rechten Wege abbringen läßt.[22] Auf diese Weise muß dann auch das Böse „dem Guten zum Leben dienen, so nur der Wille aus dem Bösen wieder aus sich ausgehet ins Gute".[23]

---

[11] Preger I, 155. [12] Noack, 38; vgl. V, 328. [13] vgl. Noack, 57.

[14] Preger I, 461, Satz 6; hinzu kommt allerdings noch der Determinismus der Sekte, vgl. ebd. 208.

[15] Eckhart, 184.

[16] Nach Seeberg, 62, Anm. 29: „Ye mer man die sunde größer wigt, ye me Got bereitter ist, die sund ze vergeben".

[17] Eckhart, 184. [18] ebd. 187.

[19] Büttner, ebd. 18. [20] Paracelsus, 398.

[21] Böhme, Sex puncta, 36, 84.

[22] Böhme, Schriften, 98, 230. [23] ebd. 317.

Kehren wir nun zu unserer Dichtung zurück und durchblättern sie aufmerksam Buch für Buch, Seite um Seite, so werden wir uns des Eindrucks nicht erwehren können, auch hier lediglich Bekanntes, längst Altvertrautes anzutreffen, oft geistreich zugespitzt, vereinzelt in Ton und Bild auch überspitzt, barockhaft aufgebauscht. Erst das letzte Buch läßt uns stutzen: Ton und Haltung ändern sich, wie sich der Dichter inzwischen gewandelt hat, der kirchliche Eiferer tritt wieder auf den Plan und den Worten liegt ein nicht mißzuverstehender Sinn und Zweck zugrunde. Da greift der Autor „absichtlich zu dem groben, ja wüsten Ausdruck, weil er sich von ihm eine stärkere Wirkung verspricht",[24] sodaß Ellinger sogar von einer „Mist- und Kotphantasie" sprechen darf.[25]

Beginnen wir also mit dem ersten Buche und gehen die weiteren der Reihe nach durch, um uns auch über Schefflers Stellungnahme zu diesem Punkt Klarheit zu verschaffen. „Das Böse entsteht aus dir", lautet die Überschrift des Spruches I, 129.[26] Silesius verarbeitet hier den alten, nicht erst von der deutschen Mystik aufgegriffenen Gedanken, daß Gott nichts als gut, die Güte und Vollkommenheit an sich sei, während alles Sündhaft-Böse aus unserer körperlich-existentiellen Gebrechlichkeit stamme. Die Alten führten bekanntlich alle Sünde auf den Leib zurück. Aus dem Römerbrief 7, 18 zitieren wir: „Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes". Die Materie und das Böse sind bei Plotin fast identisch.[27] Dieser Gedanke, neben dem der Verderblichkeit alles Eigenwillens, liegt auch dem Schefflerschen Epigramm und dem folgenden zugrunde:

„Was klagst du über Gott? Du selbst verdammest dich.
Er möcht es ja nicht tun, das glaube sicherlich" (I, 137).

Schon mit diesen beiden Sprüchen ist die Voraussetzung für einen weiteren, den der Dichter „Eins wie das ander" überschreibt, gegeben, und welcher lautet:

„Die Höll wird Himmelreich noch hier auf dieser Erden,
(Und dies scheint wunderlich), wenn Himmel Höll kann werden" (I, 176).

Der Himmel kann zur Hölle werden, und umgekehrt, einzig durch Ab- oder Hinwendung zu Gott, wie wir früher sagten, „für Himmel und Hölle (im althergebrachten Sinne, fügen wir hinzu) ist also bei Scheffler kein Raum", stellt in diesem Zusammenhang Ellinger fest,[28] „auch eine Vergeltung von außen findet nicht statt; der Mensch trägt Himmel und Hölle in sich, Tugend

---

[24] Ellinger, Leben, 206.
[25] ebd.
[26] vgl. V, 230.
[27] vgl. Söhngen, 22.
[28] Leben, 95; vgl. Kahlert, 43.

und Sünde belohnen und bestrafen sich selbst".[29] Wenn diese Sünde oder das Böse aber auch ein „Nichts" ist, so nagt es dennoch an dem Bösen, denn auch „der Durst ist nicht ein Ding und doch kann er dich plagen" (I, 213). Dieses „Nicht", das, christlich gesprochen, im Teufel personifizierte absolute Negativum, dieser Geist, „der stets verneint", ist es, der immer und ewig darauf bedacht, uns in die Ichheit zu verstricken, uns an das „Ichts", das Etwas, die sinnlich-handgreiflichen Dinge zu fesseln, damit Gott uns unbereitet finde, wenn er sein ewiges Werk in uns wirken will. „Gott spricht nur immer Ja, der Teufel saget Nein" (II, 4).

Mit Paulus und Jakobus[30] bezeichnet Scheffler dann den Tod als „der Sünden Sold" (II, 29), und richtet den Aufruf an den Sünder:

„Ach, Sünder, wend dich um und lerne Gott erkennen;
Ich weiß, du wirst ihn bald den lieben Vater nennen" (II, 73).

Und an anderer Stelle die Warnung:

„Der Sünder siehet nichts; je mehr er lauft und rennt,
In seiner Eigenheit, je mehr er sich verblendt" (II, 181).

Das dritte Buch verhilft endlich dem christlichen Element in Schefflers Gedankenwelt auch hier zum Durchbruch. Unsere Sünden verdammen „Christum, unsern Gott" unbarmherzig in den Tod (III, 40). Vertauschen wir allerdings unseren mit Magdalenes Sinn, wenn wir uns, wie es früher schon einmal heißt, „mit Magdalen beweiben" (II, 224),[31] so werden auch wir schließlich „seliglich bei seinem Kreuze stehn" (III, 40). Die Sünde ist „schädlicher als Satan selbst", der Sünder nichts als des Teufels Sklave (III, 95, 96).[32] „Bei Gott ist ewge Lust, beim Teufel ewge Pein" (III, 225). Und diese Lust bleibt Siegerin, muß es bleiben, denn „alle Lust will Ewigkeit";

„Der Geist des Herrn erfüllt den ganzen Erdenkreis;
Wo ist der Sünder denn, der ihn nicht fühlt noch weiß"? (III, 190).

Wer sich seiner Sünden „entwirkt", feiert die „geistliche Auferstehung" (IV, 55), ihm wird Gott als „treuer Arzt" helfend beistehen (IV, 85).[33] Von der Liebe durchflammt, brennt diese die

---

[29] Ellinger, ebd.; vgl. V, 54, 55; IV, 90; dazu und zur Frage der Lohnethik bei Sch. Kern, 111/12 und unten S. 92/93; ferner Mahn, 59: „Seligkeit und Verdammnis, jene als Lohn der Verneinung des Willens, diese als Strafe der Weltliebe werden als schon in dem sittlichen Verhalten des Menschen selbst liegend gedacht, sind also nicht eine von außen herangetragene Vergeltung, sondern rein geistige, innerliche Zustände"; Kahlert, 43: „Die Sünder wird nicht G o t t strafen, sondern sie werden durch sich s e l b s t gestraft, weil sie nie zu Gott gelangen werden"; Weigel, „Gespräch", 53: „Infernus ab extra nullum damnat;... coelum ab extra nullum salvat, sed ab intra"; ebd. 53/54: „Wäre der Himmel nicht in uns, nimmermehr könnten wir in den Himmel kommen".

[30]) Röm. 6, 23; Jak. 1, 15. [31] vgl. III, 97, 106, 110.

[32] vgl. V, 333: „des Teufels Schlachtvieh", und VI, 13.

[33] vgl. V, 163.

Sünden hinweg, „wie du den Flachs unds Werg im Feuer siehst verschwinden" (IV, 152), der Geläuterte tritt in die „Frühlingszeit" (V, 18). Und

> „Wer saget, daß sich Gott vom Sünder abgewendt,
> Der gibet klar an Tag, daß er Gott noch nicht kennt" (V, 94).[34]

Einige wenige Beispiele aus dem sechsten Buche mögen den Abschluß bilden und verständlich machen, wie Ellinger zu seinem harten, im Ganzen aber dennoch gerechten Urteil gelangen konnte. Sie zeugen nicht etwa gegen das bisher Festgestellte, vielmehr wird die Hohlheit und Abgeschmacktheit weiter Partien dieses letzten, später hinzugekommenen Buches durch die vorangegangenen ganz offensichtlich.

Die sündige Seele erscheint nun als ehrlos und „aller Teufel Stall" (VI, 27), als „vergolder Kot" (28, 29), das „verächtlichste Aas" und „toter Hund des schnödsten Schinders" (63, 64); „Gott findet die Verdammten nicht" (81), der in Sünde, der „schmählichsten Dienstbarkeit", befangene Geist ist eine „Hundshütte" (111, 112). „Mit dieser Mist- und Kotphantasie paart sich ein eigentümlich zänkischer Ton, der die selbstgemachten Einwürfe als Narrheiten zurückweist;[35] so kommen Epigramme zustande, an denen nichts Poetisches mehr zu entdecken ist, und die ebenso gut in irgendeiner Streitschrift stehen könnten..., der Ausdruck wird steif und holprig",[36] und Ellinger weist im Zusammenhang damit auf den Spruch VI, 34 hin, der einzig ein platter und mißlungener Abklatsch des 12. Epigramms aus dem fünften Buche ist.[37]

So ist hier die tiefste dichterische und mehr noch geistige Umwandlung vollzogen. Aus den anfänglichen Warnungen und Weisungen sind Drohungen geworden, das spezifisch mystische Element muß notgedrungen hinter dem Bekehrungseifer zurückstehen, dem Dichter geht es nicht so sehr um Gott als vielmehr um irdische Zwecke. Die Zeiten, da er den Sünder selig pries, sind vorüber, die Brandfackel lodert empor, „der hohe Lichtfunke Prometheus' ist ausgebrannt, dafür nimmt man jetzt die Flamme von Bärlappenmehl- Theaterfeuer, das keine Pfeife Tabak anzündet".[38]

6. Vom Willen.

Die mystische Willenslehre basiert (ebenso wie etwa die Liebeslehre) auf dem Gedanken der Reziprozität, der engsten Wechselbezogenheit zwischen Gott und dem Menschen. Die Willens**freiheit** wird dabei stark betont; frei aber heißt der Wille, der mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Jeder andere ist nicht frei, sondern steht unter der Herrschaft der Kreatur.

---

[34] vgl. V, 138. [35] vgl. VI, 137, 252. [36] Ellinger, Leben, 206.
[37] vgl. auch VI, 158 mit V, 47.
[38] Schiller, „Die Räuber", I, 2 (Karl Moor).

„Gott allein kann also den menschlichen Willen ausfüllen".[1] Jeder auf Gott gerichtete Wille ist zugleich auch gut, böse und verderblich wird er nur, wenn „die Kreatur anders will als Gott und wider Gott will".[2] Wo die Vernunft, die ja für das Erkennen Gottes völlig unzulänglich ist, wie wir noch sehen werden,[3] nicht weiter kann, da tritt der Wille ein, um sich zum Höchsten emporzuschwingen. So kommt ihm „eine gewisse Überlegenheit" zu, die selbst der Intellektualist Eckhart anerkennen muß.[4] In Gott freilich hat dieser Kampf ein Ende, in ihm klingen Vernunft und Wille zur Harmonie zusammen.[5]

Der menschliche Wille ist frei, zum Guten, wie zum Bösen, das wurde uns bereits im vorangegangenen Kapitel klar. Ungeachtet aller weiteren Folgerungen muß diese Tatsache für die deutsche Mystik, mit der sie sich von Augustin abwendet, um sich seinem Gegner Pelagius und fernerhin Eriugena anzuschließen, festgehalten werden. Ob der Wille über die Vernunft oder umgekehrt die Vernunft über den Willen gebiete, ist an dieser Stelle von sekundärer Bedeutung, das wird jeweils davon abhängen, „was für eine Philosophie man habe". Aber „der Mensch hat einen freien Willen, mit dem er kiesen kann gut oder böse".[6] Der freie Wille, das ist der „Mann in der Seele",[7] die „Stärke des ganzen Werkes".[8] Er will „das Edelste und Beste in allen Dingen, und was nicht edel und gut ist, das ist ihm zuwider und ist ihm Jammer und Klage. Je freier und ungehinderter der Wille ist, desto weher tut ihm alle Bosheit, Unehre und alles, was Sünde ist und was man Sünde heißt".[9] Es „schwebt der frei Will allein in der Tugend", wie Paracelsus sagt.[10] Und Böhme schreibt: „Ein jedes Ding hat seinen freien Willen, und in dem seine Neiglichkeit nach seiner Eigenschaft".[11]

Scheffler übernimmt diese Lehre durchaus, sein Standpunkt ist der gleiche.

„Der Himmel ist in dir und auch der Höllen Qual:
Was du erkiest und willst, das hast du überall" (I, 145).

Der Spruch gemahnt an Eckhart und Böhme. Je nachdem der Mensch sich richtet, kann er „Gott oder Teufel sein" (IV, 70),[12] „was du willst, ist alles in dir" (IV, 183), der gute Wille ist der Zunder, in den Gott sein Fünklein schlägt (V, 47; VI, 158), er ist „des Menschen größter Schatz" (V, 62).[13] Selbst „Gott kann dem Willen nicht steuern":

„Nichts Stärkers ist als Gott; doch kann er nicht verwehren,
Daß ich nicht, was ich will, soll wollen und begehren" (V, 98).

---

1 Thomas von Aquino, Feuerbach, 401.
2 Theologia Deutsch, Bergmann, Mystik, 58; vgl. Hamberger I, 150.
3 vgl. Kap. 9 u. 10, unten S. 97 f.
4 Eckhart, 89.
5 vgl. Grabmann, 52.
6 Eckhart, 200; vgl. Bernhart, 194.
7 Eckhart, 106.
8 Hildegard v. Bingen, Aram, 238.
9 Theologia Deutsch, Hamberger I, 150/51.
10 Paracelsus, 245.
11 Böhme, Schriften, 261.
12 vgl. ebd. 305.
13 vgl. Blosius, Gies, 27.

Hiermit haben wir die Grundlage und Voraussetzung für alles weitere, auch für die dem Mystiker daraus erwachsende letzte Konsequenz, gewonnen. Er begnügt sich nicht mit dieser Feststellung, sondern geht entschieden darüber hinaus. Ja, er zieht daraus die vielleicht schwerste Folgerung, indem er sagt: der Wille ist frei, zum Guten, wie zum Bösen, frei zu jeglichem, frei also auch dazu, die eigene Freiheit zu negieren, sich selbst zu verneinen. Diese letzte Freiheit nimmt er für sich in Anspruch, in diesem Schritt der Willensverneinung sieht er die eigenste Freiheit des Willens beschlossen. So klingt denn auch diese Forderung vor allen anderen auf, sie ist die eigentliche Antwort auf das „Wozu" der Freiheit.

Es kommt für den Menschen darauf an, sich alles eigenkreatürlichen Willens zu entschlagen, um ganz im Sinne des göttlichen Willens wirken zu können, das Ich dahinzugeben, um die Stimme des göttlichen Du zu vernehmen. Und „in aufrichtiger Hingabe wird nie erfunden werden ein ‚ich will's so oder so, dies oder das', sondern nur: vorbehaltloser Verzicht auf das Deine".[14] Wo der Wille sich von allem Geschaffenen ab- und Gott zuwendet, da „steht er in seiner rechten freien Art und ist frei".[15] Er soll „sich verwerfen an das höchste Gut und an dem haften, unentwegt".[16] So vermag er endlich nichts „anderes mehr zu wollen, als was Gott will. Das ist keine Unfreiheit an ihm, das ist seine eigenste Freiheit".[17]

Diese Forderung beschäftigt die ganze deutsche Mystik, und nicht nur diese. Der Gedanke wechselt dabei naturgemäß die Schattierungen. Die Weisung aus dem Gedicht „Geistliche Minne":

> „Man soll im geistlichen Leben
> Eignen Willen aufgeben,
> Fremdem Willen gehorsam sein",[18]

erscheint schon fast jesuitisch, zum mindesten aber franziskanisch gefärbt, und die letzte Zeile wird nur durch die darauffolgende:

> „Also gib Gott den Willen dein",

zum Teil wieder gemildert und schützt so vor Mißverständnissen im Sinne einer „Exerzitien"-Moral.

> „Laß din eigenwilligkeit",

heißt es in einem Spruche des 14. Jahrhunderts,[19]

> „Eigenwillen muß ich lan,
> Ich muß durch Gott gezäumet gahn",

singt Heinrich Seuse.[20] „Der Wille", schreibt Böhme in den „Vierzig Fragen von der Seele", „soll schlecht in die Liebe und Sanftmut gerichtet sein, gleich als wäre er nichts oder tot, er soll nur Gottes Leben begehren, daß Gott in ihm schaffe".[21]

---

[14] Eckhart, 171. [15] ebd. 103. [16] ebd. 114.
[17] ebd. 128. [18] Maizier, 122. [19] ebd. 168.
[20] ebd. 170. [21] Böhme, Schriften, 292.

Denn was der Wille von sich aus will, „das ist ein Fremdes in dem einen Willen Gottes".[22] Der Eigenwille ist das, was in der Hölle brennt. „Es höre der Eigenwille auf, und die Hölle ist nicht mehr".[23] Er ganz allein „ist die Sünde und sonst nichts, und darum brennet er allein in der Hölle".[24] Ganz ähnlich heißt es schließlich auch in einem Epigramm der „Sexcenta Monodisticha" von Czepko:

„Dein Willen der ist Sünd. Ach ließest du ihn stehn,
Du könntest aus und ein mit Gott im Himmel gehn".[25]

Über den reinen Gedanken hinaus hat Silesius einigen Sprüchen seines „Cherubinischen Wandersmannes" auch eine der Czepkoschen nahekommende Formulierung gegeben. So schreibt er V, 57:

„Gott läßt dich jede Zeit gar gern in'n Himmel ein;
Es stehet nur bei dir, ob du willst selig sein".

Man vergleiche dazu noch die Sprüche V, 186 und V, 238.[26]

Aber auch unabhängig davon kommt Scheffler an vielen Stellen auf den Gegenstand zu sprechen. „Die Ichheit schaffet nichts" überschreibt er den Spruch I, 279, wer seinem Willen stirbt, erfüllt die Gebote Gottes leicht, macht den Inhalt von I, 281 aus.

„Mensch, weil es nicht im Wolln und eignen Laufen liegt,
So mußt du tun wie Gott, der ohne Willen siegt" (II, 193).

Der menschliche Wille ist „Opfergut" (III, 116), wer ihn aufgibt, führt ein „königliches Leben" (III, 140). „Der eigene Wille stürzt alles" (V, 32), die „Eigensinnigkeit reißt von Gott ab" (VI, 45).

Die Beurteilung dieser mystischen Willensverneinung, die sich schließlich bis zur Negation der gesamten individuellen Existenz, zur Verneinung und Überwindung der „Selbheit" steigert,[27] kann eine sehr verschiedene sein und ist es, betrachtet man die einschlägige Literatur, auch stets gewesen. Was man bei ihrer strikten Ablehnung aber übersieht, ist folgendes: einmal, daß diese sogenannte „Willensmortifikation" durchaus nicht als ein Letztes, als Selbstzweck anzusprechen ist,[28] sondern lediglich die Durchgangsstufe zu einem Höheren bildet, zum anderen, daß man eben jenes Endziel, sich an die Tatsache und das Vorhandensein dieser Willensnegation klammernd, aus dem Auge

---

[22] ebd. 316. [23] Bernhard v. Clairvaux, Gies, 26.
[24] Sebastian Franck, Hamberger I, 178; vgl. Theologia Deutsch, ebd. 151; Eckhart, 123.
[25] Held I, 179; vgl. Ellinger, Leben, 38.
[26] Über direkte Anklänge in diesem Punkte vgl. Ellinger, Leben, 106.
[27] vgl. Kap. 7, unten S. 78 f.
[28] Das tut auch Mahn, 55 in der falschen Annahme, daß völlige Willensverneinung und Vergottung eins seien. Es ist durchaus nicht „dieselbe Sache, wenn statt der Ertötung alles Begehrens das Vergöttetwerden als sittliche Forderung aufgestellt wird", 57; vgl. unten Kap. 10, S. 103/04 u. Anm. 26.

verliert oder mehr noch, sich mit dem einmal erreichten Standpunkt begnügend, gar nicht erst zu Gesicht bekommt.[29] Dieses Endziel nun ist die Gottesschau, das Einswerden mit dem Göttlichen, die Vergottung. Sie erst ist „der Weisheit letzter Schluß" für den Mystiker, und es wäre ihm somit ganz unmöglich, die Willensverneinung als höchsten Grad der Seligkeit zu preisen, da er sich eingestehen müßte, in den Anfängen seines mystischen Aufstiegs zu Gott, in den Disteln und Dornen am Wege hängen geblieben zu sein. So liegen die Dinge aber keinesfalls. Und was auf Teilstrecken der deutschen und auf zahlreiche Erscheinungen der außerdeutschen Mystik zutrifft, das gibt doch deswegen noch kein allgemeingültiges Bild ab. Auch unter Berücksichtigung all jener vorbereitenden Momente, wie es Willensverneinung, Entselbstung und ähnliche damit im Zusammenhang stehende Zustände und Forderungen sind, kann im großen Ganzen nicht von einer „büßenden Mystik" gesprochen werden.[30] Eine derartige Charakteristik ist keine schlechthinnige, alles umfassende, universelle Bestimmung des Begriffes „Mystik". Die Buße, das Büßerische als Lebensgefühl und -grundton spielt in der deutschen Mystik eine wenig bedeutende und durchaus untergeordnete Rolle.

Um aber auf unseren Gegenstand zurückzukommen, auf das mystische Endziel der Vergottung und die auf dem Wege dahin liegende Durchgangsstation der Willensnegation, so erinnere man sich daran, daß die zeitweilige — und um eine zeitweilige handelt es sich auch in der Mystik — Ausschaltung aller Willensmomente und -energien, um zu neuen Erkenntnissen vorzustoßen, doch eine mehr oder minder naturbedingte Forderung darstellt und als solche Beachtung und Berücksichtigung erheischt. Die mystische Lehre der Willensverneinung aber entspringt nicht selbstgrüblerischen, seelenmarternden Bußgedanken, sondern eben dem Drang nach letzter Gotterkenntnis und der Einsicht, daß „ein Übermaß an Willen stets die Reinheit der Erkenntnis trübt".[31] Sie ist nicht Zweck, sondern Mittel, und der Mystiker gibt in Verfechtung dieser These der Negation des Willens dessen Freiheit niemals auf. Er gelangt vielmehr, was noch zu zeigen sein wird, gerade durch die Willensverneinung zur Freiheit des Willens zurück, sodaß auch hier gilt, was ein zeitgenössischer Philosoph

---

[29] vgl. Seuse, 110/11: „Und dieser Fehler kommt entweder von ungelehrter Einfältigkeit oder von unerstorbener Verschlagenheit. Auf dieser Stufe wähnt mancher Mensch, er habe alles erfaßt, wenn er sich selber ausgehen kann und sich lassen kann. Aber das ist nicht also. Er ist erst über die Vorgräben der unerstürmten Veste geschlichen, bis an den Schirmwall. Dahinter birgt sich der Mensch heimlich und ist noch nicht im Stande, unterzugehen in seines geistigen Wesens ordentlicher Entwordenheit, in jene wahre Armut, der gewisserweise aller fremde Gegenwurf entsinkt".

[30] Bie, 227.

[31] Chamberlain, 27; vgl. Schleiermacher, „Monologen" 25: „Doch ist es nur der Wille, der den Menschen vor sich selbst verbirgt".

ausgesprochen hat: „... wenn man das Freiheitsproblem reflektiert, sucht man sich, indem man von sich absieht“.[32]

Eingebildet und umgeformt in den Willen Gottes aber, gibt es nichts mehr, was der Mensch mit seinem Willen nicht vollbrächte, ist ihm nichts unmöglich. Gebricht's ihm gleich am tatsächlichen Vermögen, zu wirken, was er will, gleichviel: vor Gott ist es getan, vor Gott vollbringt er durch den Willen (ideell), was er im Äußeren (reell) unausgeführt lassen muß, „denn tun wollen, sobald ich's vermag, und getan haben, das gilt vor Gott gleich“.[33] Ein solcher guter Wille „zählt für so viel, als einer in den tausend Jahren wirklich zu stande bringen könnte! Vor Gott hat er alles getan“.[34] Er darf getrost sprechen: „Nimm, Herr, den Willen für die Tat“.[35] Der gute Wille ist der größte Schatz der Welt, wie Scheffler mit Blosius betont, und „wenn du willst und wünschest, etwas Gutes zu vollbringen, aber nicht kannst, so wird ein solcher heiliger Wille wie das Werk selbst von Gott angenommen“.[36] Der Spruch III, 223 lautet:

„Verzage nicht mein Kind, hast du nur guten Willen,
So wird sich endlich wohl dein Ungewitter stillen“.

Durch guten Willen wird alles Verlorene wiedergebracht und in Gott eingeführt (V, 62).

Daß die Willensfreiheit, im Sinne geistiger Entscheidungsfreiheit verstanden, allem Schein zum Trotz durch die mystische Lehre keine Schmälerung erfährt und sich letztlich durchsetzt, wird durch Verfolgung der Tatbestände offenbar. Die Spekulation des Mystikers bleibt, wie gesagt, bei der Willensmortifikation nicht stehen, sondern geht weiter und entschieden darüber hinaus. Sie bemüht sich auch hier, dem Menschen einen neuen Auftrieb zu verleihen und seine Willenskräfte in ein besonderes Licht zu rücken.[37] Die Ergebnisse mögen, an jenen der erwähnten Zwischenstufen gemessen, paradox erscheinen, daß man zu ihnen gelangt, ergibt sich aus einer einfachen logischen Schlußfolgerung.

Der menschliche Wille ist frei, wissen wir, da er aller kreatürlichen Wünsche und Begierden ledig steht. Aber auch in diesem Zustande ist es mir noch anheimgestellt, mich Gott zu- oder von ihm abzuwenden. Tue ich nun das erstere und lege meinen Willen ganz in Gottes Hand, so muß sich, wie jeder Mystiker lehrt,[38] Gottes Wille in den meinen als einen ihm nun-

---

[32] Arnold Gehlen, „Theorie der Willensfreiheit“, Berlin 1933, S. 107.
[33] Eckhart, 180.
[34] ebd. 199.
[35] „Der Minne Spiegel“, Maizier, 110.
[36] Blosius, Gies, 27; vgl. Sandäus, ebd. 26/27 und „Ch. W.“ V, 62.
[37] vgl. auch Teil II, Kap. 6, unten S. 144 f.
[38] vgl. Eckhart, 174: „Wer sich an Gott hängt, dem hängt Gott sich an und alles Tüchtige“; ebd. 198: „... wo er seinen Willen findet, da gibt er sich, ergießt er sich hinein“; Tauler, Gies, 11; Theologia Deutsch, ebd. 10.

mehr wesensgleichen ergießen und sich mit ihm vermischen. Woraus wieder folgt, „daß sich Gott lenken läßt und seinen Willen unserm Willen unterwirft“, wie Luther meint.[39] So gelangt der Mystiker also über die Willensnegation zur Willensfreiheit, erreicht er sein vorgestecktes Ziel, indem er „von sich absieht.“ Daher darf Scheffler schreiben:

„Dafern mein Will ist tot, so muß Gott, was ich will;
Ich schreib ihm selber vor das Muster und das Ziel“ (I, 98).

Oder den Spruch V, 98, den wir bereits oben zitierten.[40] Sobald wir den rechten Willen gefunden haben, ist es Gott unmöglich, sich uns zu versagen. Von der Willensfreiheit im niederen Triebleben, die „niemands nütz ist“, wie Paracelsus sagt,[41] ausgehend, über die Willensverneinung oder -ausschaltung und die „Wiedergemeinsammachung“ mit dem göttlichen Willen,[42] erlangt der Mystiker somit die volle und eigentliche Freiheit des Willens, die geistige Entscheidungsfreiheit, auf einer höheren Stufe zurück.

7. Der mystische Imperativ.

Das im Vorübergehen gestreifte Problem der Entkreatürlichung oder Entselbstung, die Aufgabe der „Selbesheit“, d. h. der persönlichen Individualität und die Überwindung dieses Elements in der „Gelassenheit“, bilden einen zu wichtigen Baustein im Lehrgebäude der deutschen Mystik, als daß sie lediglich als Anhängsel oder Zwischenstück der Willenslehre die ihnen zukommende Beachtung finden könnten. Wir kommen deshalb auf diesen Punkt noch einmal im besonderen zu sprechen. Das Resultat des vorhergehenden Kapitels, die Feststellung der mystischen Willens- oder Entscheidungsfreiheit, behalten wir dabei fest im Auge, ohne jedoch nochmals darauf eingehen zu wollen.

Das Kreatürliche in uns, so sagten wir, hat keinen Zugang zu Gott, folglich muß es überwunden werden. Um Gott zu „schmecken“, genügt es nicht, sich von der Welt abzuwenden und in das eigene Innere zu versenken (VI, 191, 192), sondern auch über dieses muß der Mystiker noch hinweg, wenn er zu Gott in seiner Göttlichkeit vordringen will. Das Hinausgerücktsein aus dem eigenen Selbst strebt er an, das Sich-selbst-gestorben-sein. Gerade in diesem Sterben essen wir, so widersinnig es klingen mag, vom „Baum des Lebens“, wie Sebastian Franck sagt,[1] in dem Tode der Ichheit und Meinheit erleben wir die Auferstehung.[2]

---

[39] Feuerbach, 445. [40] s. oben S. 73. [41] Paracelsus, 395.
[42] Baader, 305; vgl. Ellinger, Leben, 96 und Rahel über Saint-Martin, Varnhagen, Auszüge, 207, Nr. 86.
[1] vgl. Erdmann, 296.
[2] Val. Weigel, ebd. 298; vgl. V, 238.

Man bezeichnet diesen Vorgang des Sich-lassens als Entwerden oder Entselbstung, seinen Endzustand als Gelassenheit, ein Ausdruck, der jedoch nicht unbedingt mit der „Apatheia" der Stoa gleichzusetzen ist. Der Begriff meint vielmehr die Gelassenhabenheit, das Sich-Gott-zu-Grunde-gelassen-haben als Abschlußzustand der Entselbstung und Voraussetzung für die vollkommene „Abgeschiedenheit".[3] Daß man in der Gelassenheit doch etwas mehr oder minder Zuständlich-Statisches zu erblicken habe, während sich das Entwerden, das „immerwährende Sterben", wie es Silesius nennt (I, 31), schon rein sprachlich als Akt und Vorgang ausweist, wird man wohl zugeben können.[4]

Der „kategorische Imperativ", mit Kant, und in diesem Zusammenhange mit Ernst Bergmann gesprochen,[5] der deutschen und darüber hinaus aller Mystik, heißt: „Laß dich!" Überwinde das Selbst in dir! Stürze dich in den „anderen", den „mystischen Tod"! Der Gedanke bleibt immer derselbe, einzig die Form wechselt, in der er vollzogen wird. Was der antike Mensch in der Ekstasis des griechischen Mysterienkultes im wahrsten Sinne des Wortes zu erstürmen trachtet, erreicht der Buddhist gerade auf dem entgegengesetzten Wege der Instasis, der In-sich-Versenkung. Alle aber glauben sie das ersehnte Ziel nur erlangen zu können, indem sie zunächst einmal „von sich absehen". Laotse, der „größte Mystiker der nichtchristlichen Welt", hat das schon ebenso deutlich wie alle nach ihm Kommenden formuliert: wie Himmel und Erde nicht sich selber leben und doch oder gerade deshalb stets Leben verleihen,

„Also auch der Berufene!
Er setzt sein Selbst hintan,
und sein Selbst kommt voran.
Er entäußert sich seines Selbst,
und sein Selbst bleibt erhalten.
Ist es nicht also:
Weil er nichts Eigenes will,
Darum wird sein Eigenes vollendet"![6]

Und von hier aus weiter über Plotin und die Väterzeit, die ganze deutsche Mystik und ihre Ausläufer, bis zu Fichtes „Anweisung" und weiter herauf, umspannt der Gedanke eine Welt von verwandten Geistern. Angelus Silesius fand auch hier durch seine Vorgänger reiche Anregung und Geistesnahrung, wie auch seine eigenen Sprüche nicht ohne Nachhall geblieben sind. Gerhard Tersteegen ist ein schönes Beispiel dafür.[7]

---

[3] vgl. Kap. 10, unten S. 101 f.

[4] Sandäus nennt zwar auch die Gelassenheit einen „überlegten und bereiten Akt des Willens", Gies, 28, schwerlich aber dürfte hier überhaupt eine strengere Scheidung zwischen Entselbstung und Gelassenheit vorliegen.

[5] Bergmann, Mystik, 38.

[6] Tao-te-king, cap. 7, Aram, 269; vgl. Söhngen, 85.

[7] vgl. Held I, 185—187; Maizier, 315/16.

Der „Cherubinische Wandersmann“ ist voll von Sprüchen über den „geheimen Tod“ (I, 26). Zehn aufeinanderfolgende Epigramme des ersten Buches behandeln einzig dieses Thema (I, 26—36). Er spricht vom „ewigen Tod“, vom „allerseligsten Tod“, vom „immerwährenden Sterben“ und kann der Ausdrücke nicht genug erfinden. „Je mehr du aus, je mehr Gott ein“, heißt es I, 138, „je mehr man sich ergibt, je mehr wird man geliebt“ I, 142, ähnlich einem Worte Ruysbroecks: „Wenn wir uns selbst verlieren, ist Gott unser eigen, und wir sind eigen Gottes“.[8] Die „Selbheit“ verdammt uns (I, 143), wer nicht aus sich ausgeht, der ist „des Teufels Polterhaus“ (I, 226). „Entbildet mußt du sein“, ist erste Forderung (II, 54), „man muß sich selbst entwachsen“ (II, 57, 237), sich selber sterben (II, 136, 257). Auf die „Verleugnung seiner selbst“ kommt alles an (II, 197),[9] „du mußts Geschöpfe lassen“ (III, 176).[10] Im vierten Buche tauchen die Ausdrücke „das geistliche Sterben“ (IV, 77), „der Tod der Heiligen“ (104) auf. Gott kehrt am liebsten bei uns ein, wenn wir nicht daheim sind, heißt es V, 33, darum müssen wir „den alten Balg abstreifen“ (V, 78). „Der Ichheit Tod stärkt in dir Gott“ (V, 126),[11] „das Herz muß aus dem Herzen“ (V, 182). Wer diesen Tod nicht sterben will, der will auch nicht wahrhaft leben (VI, 121), nur durch dieses Sterben ist es möglich, daß das „Fünklein“ unseres Seelengrundes zur Flamme aufschlägt. Diese Entselbstung muß notwendig der Vereinigung mit Gott vorausgehen, dem Selbstgebot des „Stirb!“ aber wird dann in der Neugeburt das göttliche „Werde!“ folgen (VI, 130). Wer daher diesen Tod an sich nicht zu vollziehen vermag, um so das Werden Gottes in sich zu erleben, der ist fürwahr nur „ein trüber Gast auf der dunklen Erde“. Denn nur durch die „Aufgegebenheit“ (II, 200) wird das, was uns von Ewigkeit her innewohnt, „renoviert“, wie Böhme sagt, und der „alte Adam“ geht uns nach „als ein fauler Esel, der den Sack tragen muß“.[12]

Der Gewinn dieses Selbstvernichtungsaktes ist schließlich die Gelassenheit, und zwar, das darf man sagen, sowohl im Sinne des Sich-Gott-zu-Grunde-gelassen-habens als auch in dem

---

[8] Gies, 11; vgl. Tauler, ebd.; Theologia Deutsch, ebd. 10.

[9] vgl. „Tochter Syon“, Maizier, 87: „verlougen daz du selber bist“; Molinos, Ellinger, Leben, 115.

[10] vgl. IV, 120; ferner „Lied einer Dominikanernonne auf Meister Dietrich und Meister Eckhart“, Maizier, 99: „Ihr sollt euch ganz vernichten in der Geschaffenheit“; Eckhart, ebd. 169: „Wohin willst du? — ‚Zu Gott!‘ — Wo findest du ihn? — ‚Da ich alle Kreature ließ“; vgl. auch Eckhart, 40, 76, 82, 101/02, 104 u. a. St. „Buch der Johannser“, Maizier, 186: „Daz ist min beste sin in dem min wesen het, daz die nature min ir selber abeget“.

[11] vgl. Eckhart, 173: „... so weit du selber ausgehst aus den Dingen, genau so weit, keinen Schritt weniger oder mehr, geht Gott ein mit allem, was sein ist“.

[12] Böhme, Sex puncta, 26/27, 32; vgl. die Stammbucheintragung Sch.'s für Elias Major d. J., Held I, 46, 140; Ellinger, Leben, 70.

innigsten Seelenfriedens verstanden. Das die Mystik gerade diesen so zweideutigen Ausdruck bevorzugt und mit ihm nicht minder zweideutig operiert, ist alles andere als reiner Zufall. Auch dem mystischen Begriff wohnt durchaus noch e t w a s von der Bedeutung der Seelenruhe und Unerschütterlichkeit des Geistes, der „Windstille des Gemüts“, wie sie Epikur und die Stoa verstehen, inne.[13] „Nur so ist es verständlich“, schreibt Joseph Bernhart, „daß sogar die religiös indifferente Ethik der Atharaxie und Apathie, d. h. der um der vollkommenen inneren Freiheit willen erstrebten Überwindung der Welt außer uns und in uns, der vernunftmäßigen Beherrschung der Affekte und der inneren Unabhängigkeit vom Weltlauf, zum Vorspann der Mystik werden konnte. Wo ihr diese Forderungen ... entgegentraten, ... sind sie ohne weiteres im Sinne der Gelassenheit gedeutet worden, die dem mystischen Erlebnis den Boden zu bereiten hat“.[14]

So hat auch dieser Begriff seine Geschichte. Epikur, Pyrrhon und die Stoa bauen eine Philosophie darauf auf, Clemens Alexandrinus erstrebt eine „Vergottung in der Apathie“,[15] Augustin formuliert seine Forderung des „vacare et videre“, des Ledigmachens und Sehens.[16] Und weiter „beschreitet die gesamte deutsche Mystik den exquisit philosophischen Heilsweg der Gelassenheit“.[17] Unverkennbar tritt der stoische Einfluß in dem Satze der Brüder vom freien Geist zutage welcher lautet: „Unwandelbar sind die auf dem neunten Felsen stehen, denn sie freuen sich keines Dinges und tragen um keines Leid“.[18] David von Augsburg spricht vom „Schlaf in der inneren Ruhe“,[19] Dietrich von Freiberg ist bestrebt, seinen Schüler zur „Tugend vollkommener Gelassenheit“ hinzulenken.[20]

Diese „sancta indifferentia“ oder Gelassenheit ist „jene erste Stufe der mystischen Klimax, die Reinigung, auf die dann als zweite und dritte Stufe die Erleuchtung und Einigung folgt“.[21] Sie bedeutet „ein Aufgeben der willkürlichen Aktivität des Ich und eine passive Hingabe an die Macht eines Bewußtseinsunabhängigen“.[22] Eine passive Hingabe, also etwas kaum noch Dynamisches, vielmehr Zuständlich-Statisches, wie wir sagten, einen Zustand des Erleidens. Eckhart nennt sie einen Zustand der Ruhe. „Fragst du mich nämlich: Was sucht Gott in allen Dingen? so antworte ich dir mit dem Buche der Weisheit, wo er sagt: ‚In allen Dingen suche ich Ruhe‘!“[23] Die Seele muß „zum Frieden und zur Ruhe gekommen sein“.[24] Und diese

[13] vgl. M. Apel, „Einführung in die Philosophie“, Reclams Univ.-Bibl., 16.
[14] Bernhart, 23; vgl. Bergmann, Entsinkung, 70.
[15] Bernhart, 37. [16] ebd. 83. [17] Bergmann, a. a. O. 67.
[18] Preger I, 215; bekanntlich wählte Rulman Merswin den Ausdruck „der neunte Fels“ zum Titel seines Buches „Von den neun Felsen“, vgl. ebd. III, 348; ferner Seuse, 117.
[19] Söhngen, 62. [20] Preger I, 294.
[21] Bergmann, Mystik, 49. [22] Bergmann, Entsinkung, 68.
[23] Eckhart, 49. [24] ebd. 61.

Ruhe findet man „wahrhaft nur in der Verworfenheit,[25] in der Vereinsamung, in der Entfremdung von allen Kreaturen!“[26] „Ließe einer ein Königreich, ja die ganze Welt, und behielte sich, er hätte gar nichts gelassen!“[27] Seuse will mit „tiefer gelassenheit entsinken und ellü ding von got nüt von der kreatur nemen“;[28] sie soll ihn dessen berauben, was des Seinigen je zuviel war.[29] Und im 53. Kapitel seiner Lebensbeschreibung gibt er den genauen Weg an, wie der Mensch zu wahrer Gelassenheit kommen und schließlich „des Geistes Überfahrt“ erfahren möge.[30] Tauler spricht von ihr als einer „Zither vor Gott“, auf deren Saiten der heilige Geist spiele.[31] „Uff ainem stillen wage kumpt uns das schiffelin“, das uns den Sohn Gottes bringt, heißt es in seinem „Adventslied“.[32] Denn nur „wer in solche gänzliche Gelassenheit eingeht, der kommt in Christo zu göttlicher Beschaulichkeit, daß er Gott in sich sieht, er mit Gott und Gott mit ihm redet, und er so versteht, was Gottes Wort, Wesen und Wille sei“.[33]

Wir müssen darauf verzichten, hier weitere Stimmen aufzuführen; daß Scheffler, wenn wir uns ihm nun zuwenden, mit seinem „Schrei nach Ruhe und Gelassenheit“[34] nicht allein und außerhalb jeder geistesgeschichtlichen Tradition steht, wird uns nach dem Gesagten ohnehin klar werden. Daß dieser Zug, dieses Streben nach Einsamkeit und Ruhe über jeden geschichtlichen Zusammenhang hinaus freilich auch in der Natur und dem Gemüt des Dichters zutiefst verankert liegt, ist, betrachtet man sein Leben, ebenso einleuchtend und bedarf kaum noch der Erwähnung. Kampf und Friede, Streit und Ermattung, stürmender Wirkensdrang und Sehnsucht nach Hingabe, das sind ja die ewigen Antinomien im Wesen Schefflers und die darum auch sein Werk aufs deutlichste widerspiegelt. Und was er darin oft fordert, das zum guten Teil nur deshalb, weil es ihm selbst ermangelt.

„Wenn du die Dinge nimmst ohn allen Unterscheid,
So bleibst du still und gleich in Lieb und auch in Leid“ (I, 38).[35]

---

[25] Nicht im asketischen Sinne als Verachtung oder Verächtlichkeit mißzuverstehen, sondern als Sich-Gott-ans-Herz-werfen aufzufassen; vgl. Eckhart, 114, oben S. 74: „... sich verwerfen an das höchste Gut“.

[26] ebd. 82. [27] ebd. 173; vgl. IV, 191.

[28] Bernhart, 202. [29] ebd. 244.

[30] Seuse, 141—143; vgl. auch Kap. 49, ebd. 115—118 und ebd. 112/13; dazu Grabmann, 28.

[31] Gies, 33; vgl. Tauler, 3—5; „Ch. W.“ V, 366.

[32] Maizier, 175. [33] Böhme, Hamberger I, 247.

[34] Ellinger, Leben, 110.

[35] vgl. I, 51, 99, 125; II, 28; Eckhart, Gies, 29: „Alles, was Gott uns zuschickt, sollten wir von seiner Hand auf gleiche Weise annehmen“; vgl. auch Eckhart, 129; ferner die Verse Taulers in A. v. Franckenbergs Lebensbeschreibung Jakob Böhmes, Böhme, Schriften, 38 und Maizier, 256: „Wem Leid ist wie Freud, / Und Freud wie Leid, / Der danke Gott für solche Gleichheit“; s. auch Czepko, „Lauterste Lauterkeit“, Ellinger, Leben, 105.

Hätte der Dichter stets nach diesem Spruch gehandelt, wieviel eigenes Leid wäre ihm erspart geblieben! Ruhe ist ihm das summum bonum,[36] ja

„wäre Gott nicht Ruh,
Ich schlösse vor ihm selbst mein Augen beide zu" (I, 49).[37]

Wer die Ruhe nicht gefunden, der ist noch Knecht Gottes (I, 58), unsere Bestimmung aber ist, Kinder des einigen Vaters zu werden.[38] Gott selbst ist „die ewge Ruh" (I, 76) und sein Wort vernehmen wir nur, indem wir uns gleichfalls „von Unruh ganz entbrechen" (I, 85).[39] „Gott schaut man mit Gelassenheit", heißt es I, 164 in der Überschrift, „Gelassenheit fäht[40] Gott" II, 92. Sie macht uns schließlich Gott gleich (II, 141) und trägt uns auf den höchsten Gipfel: Gott um seiner selbst willen zu lassen. Eine solche letzte Gelassenheit ist freilich etwas, was „wenig Menschen fassen" (II, 92).[41] Das stoische Ideal der Ataraxie, „sich nicht bewegen lassen", erscheint dem Dichter daher noch als das Beste (II, 152). An der Ruhe ist alles gelegen (III, 170):

„Niemand hat seinen Stand so hoch und groß gemacht,
Als eine Seel, die ihr Gemüt in Ruh gebracht" (III, 220).[42]

Der Gelassene ist in der Zeit schon selig (IV, 39),[43] Gelassenheit ist das größte Tagewerk der Heiligen (IV, 196).[44] Ein von ihr durchdrungener Mensch leidet niemals Schaden, fiele ihm gleich das Haus über dem Kopfe ein (V, 132). Auch hier wird die stoisch beeinflußte Fassung des Begriffes deutlich.[45] Freilich darf über dieser Art der Ruhe des Gemüts die andere nicht vergessen und vernachlässigt werden, die in der Einung mit Gott ihre Aufgabe sieht (V, 321). Ein solches Gott zu Grunde gelassenes Herz ist das „Lautenspiel Gottes" (V, 366).[46]

Was der Dichter Angelus Silesius aber so in poetischen Bildern preist und feiert, was er in beseligenden Augenblicken selbst genossen haben mag, das ist dem Streittheologen Scheffler abhanden gekommen, und die krampfhaften Bemühungen, über denen wir ihn im sechsten Buche seines „Cherubinischen Wandersmannes" ertappen, das Verlorene wieder einzubringen und ein letztes Mal herbeizuzaubern, nehmen sich daher fast komisch

---

[36] vgl. Czepko, „Ruh", Ellinger, a. a. O. 104.

[37] vgl. I, 126, 164.

[38] vgl. I, 162; II, 135; die Christologie in II, 11, 144.

[39] vgl. II, 25.

[40] fängt, von mhd. vâhen, vân.

[41] vgl. I, 164; II, 58, 208; V, 367; Brüder vom freien Geist, Preger I, 209 u. 463, Satz 19: „Quod dicitur, quod homo non est bonus, nisi dimittat deum propter deum"; vgl. auch Gertrud die Große, ebd. 129; Eckhart, 167; Poulain, 467.

[42] vgl. die „mentis acquiescentia" Spinozas; Franz von Sales, Seltmann, 179.

[43] vgl. V, 70.

[44] vgl. die beiden nächsten Sprüche und V, 194.

[45] vgl. Seuse, 117: „Ein gelassener Mensch gibt keinem Unglück in sich Raum"; über die „Renaissance des Stoizismus" in Holland und ihren Einfluß auf Sch. vgl. Ellinger, Leben, 20/21, 26 und Zs. f. d. Phil. 52, S. 130.

[46] vgl. Tauler, oben S. 82.

aus. Mit gepanzerter Faust trachtet er längst Vergangenes wiederzuerobern:

„Auf, auf, Soldat, zum Streit! Dir wird ja lieber sein
Die Ruhe nach dem Sieg, als nach der Ruh die Pein" (VI, 62).[47]

Der Konvertit hat diese einst so selige Ruhe nicht mehr gefunden, „auch in der Stille des Matthiasstiftes[48] kommt der frühzeitig Gealterte nicht zur Ruhe",[49] und im letzten Jahre seines Lebens spricht er von sich als einem „zwar leiblich, aus Liebe aber auch geistlich Erkrankten und von aller anderen geistlicher Blumen-Geruch oder Erquickung Verlassenen".[50] Es ist die Tragik eines Dichterschicksals, eines im tiefsten seines Wesens doch zwiespältigen und zerrissenen Menschen, dem auch die Flucht in die Kirche nicht die erhoffte Ruhe gebracht, sondern der sich zeit seines Lebens stets von neuem „an den Widerständen der Außenwelt und mehr noch an den Widerständen im eigenen Inneren zerarbeitet und zerrieben hat".[51]

8. Die mystische Ethik.

Unter den Vorwürfen, die der deutschen Mystik und ihren Vertretern von mannigfacher Seite gemacht wurden und noch immer gemacht werden, stehen die von der Vernachlässigung jedes kirchlichen Kultes, der Geringschätzung der Sakramente und der Hinneigung zum Quietismus obenan. Der Mystiker ist letzten Endes nur ein Mensch wie jeder andere, und „die Pfade der Pflicht, der Entsagung, der Verdemütigung muß ein jeder wandeln".[1] „Die mystischen Gnaden", so argumentiert man weiter, „entbinden den Menschen nicht von der gewöhnlichen Ordnung des christlichen Lebens und dem Streben nach Vollkommenheit".[2] Worum es den Verfechtern ähnlicher Thesen geht, ist jedoch offensichtlich das „christliche Leben", weniger die Vollkommenheit, nicht so sehr der große Mensch, als vielmehr die „gewöhnliche Ordnung". Der Einwand stößt deshalb auch nicht auf das nötige Interesse unsererseits. Tiefer, weil philosophischer, berührt uns dagegen derjenige des Quietismus. Bekanntlich hat schon Leibniz auf die innere Verwandtschaft Schefflers mit Valentin Weigel und Molinos, dem Hauptvertreter des spanischen Quietismus, hingewiesen.[3] Und Franz Kern

---

[47] vgl. VI, 74. 75.

[48] Zu Breslau, wohin sich Sch. wahrscheinlich nach dem Tode seines Gönners Sebastian von Rostock (gest. am 9. Juni 1671) zurückgezogen hat; vgl. Kahlert, 27; Ellinger, Leben, 208.

[49] Ellinger, ebd. 226.

[50] ebd. und Held I, 159, Anm. 76.

[51] Ellinger, a. a. O.

[1] Poulain, Vorwort zur 1. Aufl. VIII.

[2] ebd.

[3] Theodicee I. A. Par. 9, Reclam Bd. I, 91/92; vgl. Ellinger, Leben, 114/15. Die 68 verurteilten Propositionen Molinos' abgedruckt in G. Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie", Kap. XVI und bei Eberhard Buchner, „Religion und Kirche, kulturhistorisch interessante Dokumente aus alten deutschen Zeitungen" (16.—18. Jh.), München 1925, S. 214—221; vgl. Seltmann, 85—87.

behauptet in seiner Abhandlung kategorisch: „Die ethischen Vorschriften im Cherubinischen Wandersmann wie in Meister Eckharts System laufen fast alle auf Empfehlung des Quietismus hinaus“.[4] Jedes Wort des Meisters, falsch verstanden, bringt uns dem Quietismus nahe und jedes Wort — das ist zweifellos richtiger — weist uns auf das tätige Leben hin, gibt uns den Ansporn zur Tat. Wo du mit dir allein bist, da magst du Gott „erleiden“, aber „wär einer in solcher Verzückung wie weiland Sankt Paulus und wüßte einen siechen Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich achte es weit besser, du ließest von Liebe und Verzückung und dientest Gott in einer größeren Liebe!“[5] Und Seuse, der der klösterlichen Zelle entflieht, um fernerhin ein Leben tätiger Nächstenliebe und Aufopferung zu führen, „ist ein Beispiel für die Möglichkeit der Überwindung des Konfliktes zwischen der individualethischen und der sozialethischen Forderung“.[6] Jeder dieser beiden Forderungen kommt ein eigenes Recht zu, jeder eine eigene Aufgabe, die einander nicht auszuschließen brauchen, sich aber wohl ergänzen können.[7] Eins ist freilich in Betracht zu ziehen bei der ganzen Erörterung, nämlich: daß die Wurzel aller mystischen Ethik im Metaphysischen liegt und daß sie somit „allem Gesetzhaften den Abschied gibt“.[8] Der Mystiker ist nicht Gesetzgeber und will es nicht sein; mystischer Seelenkult und kategorischer Imperativ im Sinne Kants stehen sich fremd gegenüber. Mystische Ethik geht nicht darauf aus, allgemeingültige und -verbindliche Regeln und Gesetze aufzustellen, sie ist nicht normativ, sondern einzig von Mensch zu Mensch will sie wirken, um so dem Übergang von der Individual- zu einer Sozialethik die Bahn ebnen zu helfen.[9] Und daß ein solcher Weg nicht schlechte Früchte zu zeitigen braucht, leuchtet vielleicht ein und könnte an Hand der Geschichte der Mystik nachgewiesen werden. Der Mensch ist dabei allerdings nur Medium, doch das soll er auch sein, ohne Absehen auf die Person soll gehandelt werden,[10] aus reiner Gottes- oder, wenn man so will, Menschenliebe soll das Werk geschehen, denn nicht der Mensch, sondern „die Menschheit ists, die man im Menschen lieben soll“ (I, 163).[11]

Erinnern wir uns des Gesagten über Entselbstung und Gelassenheit, ziehen wir ferner in Betracht, daß die Mystiker auf eine bestimmte Kategorie von äußeren Werken in der Tat nichts geben, so mag der Vorwurf des Quietismus bis zu einem

---

[4] Kern, 109; vgl. auch Kahlert, 86; Schuster, 450 und Mahn, 13, Anm. 2.
[5] Eckhart, 181; vgl. ebd. 129.
[6] Bergmann, Entsinkung, 74; vgl. Oehl, Einleitg. zu Seuse, 19.
[7] „est quippe soror Mariae Martha“, sagt Bernhard; Preger I, 227.
[8] Bernhart, 121. [9] vgl. Oehl, a. a. O. 7.
[10] Nicht aus Hoffnung oder Furcht, wie die katholische Kirche will, weshalb sie sich z. B. gegen Fénelon wandte; vgl. Poulain, 74; Seltmann, 89; die dort gezogenen Folgerungen für Sch. können wir nicht unterschreiben. [11] vgl. Schleiermacher, „Reden“, 58/59.

gewissen Grade berechtigt erscheinen. Andererseits aber haben wir uns davor zu hüten, einer liebedienerisch-berechnenden Werkheiligkeit das Wort zu reden. Denn diese ist es gerade, vor der die Mystiker nicht streng genug warnen können. Ihr angeblicher Quietismus ist daher auch gar kein Quietismus im üblichen Sinne des Wortes, dazu sind sie selbst im allgemeinen viel zu aktive Menschen. Eckhart, der Kölner Lebemeister und hohe kirchliche Würdenträger, hat weder Zeit noch Neigung, in „schmelzenden Gefühlen" zu schwelgen; dauernd ist er unterwegs, mit der Aufsicht und Verwaltung seiner Ordensprovinz beschäftigt. Tauler ist ein unermüdlicher Prediger, und was Angelus Silesius betrifft, so dürfte schon sein Beruf als Arzt feiernde Untätigkeit ausgeschlossen haben.[12] Dies alles zeigt, daß das mystische Ideal nicht darin besteht, mit verschränkten Armen durchs Leben zu gehen. Nur besteht es andererseits ebensowenig darin, sich durch äußere Werke, durch Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Vergeltung gängeln und tyrannisieren zu lassen. Der Himmel ist ja in uns, unsere Taten haben wir also lediglich vor dem eigenen Gewissen zu verantworten.[13] Und vor diesem Richterstuhl vermögen wir zu bestehen, wenn wir den besten Willen hatten, widrige Umstände uns jedoch am Vollbringen nach außen hin sichtbarer Taten hinderten. Die Gesinnung allein ist ausschlaggebend, der Erfolg erst in zweiter Hinsicht von Bedeutung;[14] nicht die Werke heiligen uns, sondern wir heiligen die Werke. Diese Gesinnung oder das innere Werk, wie die Mystiker es nennen, ist ohne Zweifel „höher und edler wie das größte äußere",[15] das nur mechanisch vollzogen wird. Denke daher nicht, so warnt der Meister, „dein Heil zu setzen auf ein Tun: man muß es setzen auf ein Sein".[16] Das ist nicht schaler Quietismus, sondern eine Ethik, die vielleicht erst uns Heutigen wieder voll verständlich wird, die Brücken zur Gegenwart schlägt und die uns eben deshalb zum Vorbild dienen darf. Tue dein Werk „aus deiner

---

[12] vgl. Schuster, 452: „... ja A. S. empfiehlt geradezu Werke, Tugenden und Pflichterfüllung"; Mahn, 17: „Scheffler,... eine überaus mutige Persönlichkeit, stets bereit, den Gedanken in die Tat umzusetzen, unbesorgt darum, was der oder jener dazu sagt... "; wir stimmen hier auch mit Seltmann, 87 überein, wenn er sagt: „Niemals empfiehlt er jene beständige Ruhe, die hier auf Erden nur ein Trugbild sein kann, immer dringt er auf Anstrengung des Willens", wenn er jedoch fortfährt: „und überall bleibt er mit der Kirchenlehre in Übereinstimmung" (im Gegensatz zu Molinos), so hat das mit der Sache selbst nichts mehr zu tun.

[13] vgl. V, 175: „Das Gewissen ist ein Wegweiser".

[14] vgl. Mechthild v. Magdeburg, Preger I, 107; Paracelsus, 135; „Ch. W." V, 37.

[15] Eckhart, 53.

[16] ebd. 173; Tauler hat den Satz fast wörtlich übernommen, Gies, 27: „Die Menschen sollten nicht so sehr darauf achten, was sie tun, als darauf, was sie sind"; vgl. auch Schleiermacher, „Monologen", 42: „... daß doch auch ihrer so viele mit dem äußeren Tun das innere Handeln verwechseln, dies wie jenes im Einzelnen aus abgerissenen Stücken zu erkennen meinen, und wo Alles übereinstimmt Widersprüche ahnden!"

innersten Gesinnung!"[17] ist der Wahlspruch dieser mystischen Ethik; „du sollst unter der Arbeit das gleiche Gemüt haben und eine gleiche Treue und gegen deinen Gott den gleichen Ernst hegen".[18] Es ist nicht nötig, mit Christus vierzig Tage zu fasten, wenn du es nicht vermagst; es ist nur billig, im Rahmen der eigenen Kräfte zu wirken, schändlich aber, sich zu überheben, um unverdienten Lohn zu ernten und die persönliche Eitelkeit aufzustacheln.[19] Es ist oft schwerer, „auf Kleines zu verzichten, als auf Großes; oder ein geringes Werk zu vollbringen, als eines, das man für bedeutend hält".[20]

Alle unsere Werke müssen zudem auf Gott gerichtet sein. Nur soviel heiligen wir sie, „wieviel sie aus dem Übermaß der Liebe zur ewigen Ehre Gottes geschehen, und in dem Grade sind sie groß".[21] Sie müssen „ewig zu Gottes Wundertat stehen", wie Böhme sagt.[22] Oder mit einem Spruche Schefflers ausgedrückt:

„Gott muß der Anfang sein, das Mittel und das Ende,
Wo ihm gefallen solln die Werke deiner Hände" (V, 331).

Wer so zur höheren Ehre Gottes wirkt — der Ausdruck hier noch ohne jesuitischen Beigeschmack verstanden — dem ist es auch ganz gleich, was er tut, lediglich auf das Wie der Sache kommt es ihm an, das heißt auf die Gesinnung. „Die Werke gelten gleich":

„Hab keinen Unterscheid: heißt Gott den Mist verführen,
Der Engel tuts so gern, als ruhn und musizieren" (II, 214).[23]

„Gott schaut auf den Grund":

„Gott schätzt nicht, was du Guts, nur wie du es getan;
Er schaut die Früchte nicht, nur Kern und Wurzel an" (V, 37).[24]

Auch sonst hält Scheffler durchaus die gezeichnete Linie ein. Der vermeintliche Quietismus findet sich auch bei ihm.[25] Nur daß er gleichfalls nicht darin verharrt, sondern auf die Frage, ob Gott wirken oder ruhen lieber sei, unbedenklich antwortet: „Ich sage, daß der Mensch, wie Gott, soll beides tun" (I, 217).[26] Maria und Martha sind ja Schwestern, wie Bernhard sagt,[27] oder wie es bei Ruysbroeck heißt: „So werden wir immer ruhen und

[17] Eckhart, 192. [18] ebd. 175.
[19] vgl. Nikolaus von Unterwalden, Hamberger I, 155; Gertrud die Große, Preger I, 128.
[20] Eckhart, 190.
[21] Tauler, Gies, 28; vgl. Hamberger I, 118, 122.
[22] Böhme, Schriften, 271, 289.
[23] vgl. V, 170. [24] vgl. V, 334.
[25] vgl. I, 88; V, 207.
[26] vgl. Mahn, 48, Anm. 2, der den Spruch analog zu IV, 166, 196; V, 363 als „Oxymoron" aufgefaßt wissen will.
[27] s. oben S. 85, Anm. 7.

wirken".[28] Silesius ruft an einer anderen Stelle sogar zu höchster Aktivität auf:

„Mensch, wirke, weil du kannst, dein Heil und Seligkeit;
Das Wirken höret auf mit Endung dieser Zeit" (IV, 208).

Allerdings sind die Motive dieser Tatbereitschaft nicht zu übersehen; dennoch aber kann man nicht sagen, daß der Spruch allein der Sorge um die Seligkeit entspringe, denn dieser wäre im christlichen Sinne mit Fasten und Beten sicher besser gedacht, wie es der Dichter ja auch II, 220 ausgesprochen hat.[29]

In das Wesen der mystischen Ethik gewinnen wir aber noch einen weiteren Einblick, wenn wir in der Folge einige der Tugenden im besonderen betrachten. — Als eine der christlichen Kardinaltugenden ist die Demut, die humilitas, zu bezeichnen. Sie muß nach katholischer Lehre in unserem Verhältnis zu Gott „gleichsam den Ton angeben".[30] Demut ist der Prüfstein für die „Echtheit des geistlichen Geldes",[31] ja Gott selbst ist nach Angela von Foligni nichts als Demut.[32] Der Mensch aber nichts als ein Sklave dieses in Demut zerfließenden Gottes.[33] Auch in der deutschen Mystik stößt man auf diesen spezifisch christlichen Begriff, bei den einzelnen Geistern taucht er in verschieden abgewandelter Form und Fassung auf, zu wirklicher Bedeutsamkeit gelangt er deshalb jedoch nicht; dazu bezeichnet er ein viel zu äußerliches Moment. Der Mystiker kennt wohl die innere Demut, das Sich-beugen vor der Unbeschreiblichkeit und Unendlichkeit seines Gottes, die äußere Selbstverachtung und -erniedrigung, der „Tiefmut", wie Baader treffend definiert,[34] erscheinen ihm dagegen mit der natürlichen Würde des Menschen unvereinbar. Demut ist eine Sache des Herzens, nicht der äußeren Selbstanfeindung. „Vollkommene Demut", schreibt Eckhart in seiner Predigt von der Abgeschiedenheit, „beugt sich

---

[28] Gies, 52; vgl. Hamberger I, 133; ferner Augustin, „De cons. evang." lib. 1, cap. 5, Seltmann, 189: „Zwei Tugenden sind in der Seele vorhanden, eine aktive und eine kontemplative, jene, durch die gearbeitet und das Herz gereinigt wird, diese, durch welche geruht und Gott geschaut wird,... jene ist tätig, diese aber ruht..."

[29] vgl. VI, 197; gegen den Quietismus können ferner angeführt werden: I, 155, 211, 302; II, 74, 75, 174; III, 41, 80; IV, 74, 107; V, 160; VI, 55, 117; zum letzten Spruch vgl. Seltmann, 88, Anm.: „Dieses Epigramm spricht ganz ausdrücklich gegen das trügerische Ruhekissen des Quietismus"; die weiteren von Seltm. zitierten Sprüche S. 87/88, 89, Anm. scheinen mir z. T. nicht beweiskräftig zu sein, zum anderen nicht zur Sache zu gehören.

[30] Poulain, 433; vgl. Theresia, Hamberger I, 191; ferner Martin, „Lehrb. d. kath. Rel." II, 403, Seltmann, 192: Sie (die Demut) ist die tiefste Grundlage des christlichen Lebens, weil sie die notwendige Bedingung des Glaubens an Christus ist und sie ist die notwendige Stütze aller christlichen Tugenden, weil alle Tugenden nur insoweit gesichert sind, als ihnen die Demut zur Seite steht... Alle Tugenden stehen und fallen mit der Demut".

[31] Gerson, Poulain, 347.

[32] Hamberger I, 97.

[33] Theresia, ebd. 209.

[34] Baader, 57.

unter alle Kreaturen — womit der Mensch aus sich herausgeht auf die Kreatur; Abgeschiedenheit aber bleibt in sich selber. Mag nun ein solches Herausgehen etwas noch so Vortreffliches sein, das Innebleiben ist doch immer noch etwas Höheres".[35] In Demut allein findet man Gott nicht. Ohne die wahre Liebe bleibt sie nichts als eine „offenbare Falschheit".[36]

Schefflers Ausnahmestellung ist hier allerdings nicht zu bestreiten. Auf die Tugend der christlichen Ergebenheit bauend, folgt er bewußt den kleineren Geistern unter seinen Ahnen und kann sich im Lob der Demütigkeit nicht genug tun. Der orthodoxe Zug, dem wir auch sonst vereinzelt noch begegnen werden, bricht sich Bahn, alles andere überrennend, aber eben deshalb sich auch außer jeglichen geistigen Zusammenhang stellend. Denn von der fußfälligen Bußfertigkeit zu der Behauptung, daß ohne uns „Gott nicht ein Nu kann leben" (I, 8), führt letzten Endes keine Brücke. Der Dichter zerschneidet hier alle Verbindungsfäden. Demut ist ihm die Grundtugend (I, 94),[37] die bitter not tut (II, 150).[38] In ihr steigt man am höchsten (II, 203), sie ist „der Weg zur Heiligkeit" (III, 126). „Der Demütige wird nicht gerichtet" (V, 117). Wer vor Gott bestehen will, der muß nach seiner Meinung „tief gebücket gehn" (V, 169),[39] er muß sich schnöder als alle Teufel schätzen (V, 262), mit Gott vereint für einen Wurm sich halten (V, 313).[40] „Kein edleres Gemüt ist auf der ganzen Welt" heißt es unverständlicherweise und zu allem Überfluß auch noch von diesem Menschen (ebd.). Was ein Eckhart mit gelassener Hand vom Tische streicht, das hebt so Silesius auf, um es in glänzender Fassung als Höchstes zu preisen.

Der Einfluß der katholischen Mystik des 15. und 16. Jahrhunderts ist augenfällig; die Lehren einer Katharina von Genua, Theresia, eines Johannes vom Kreuz und Jakob Alvarez sind in diesen Versen auf poetische Formeln gebracht. Hier ist denn auch der Punkt, wo die Bekanntschaft mit der „Clavis pro theologia mystica" des Jesuiten Sandäus dem Dichter mehr genommen als Neues übermittelt hat. Dieser „mystische Schlüssel"

---

[35] Eckhart, 43. [36] Mechthild v. Magdeburg, Maizier, 76.

[37] „Die Demut ist der Grund, der Deckel und der Schrein", vgl. dazu die Überschrift des 12. Kap. des 1. Buches von Ruysbroecks „Zierde": „Wie die Demut das Fundament aller Tugenden ist". Wir wissen nicht, ob ähnliche Stellen Richstätter, 377 dazu veranlaßten, zu schreiben: „Es hat den Anschein, als ob die beiden ersten Bücher des ‚Cherubinischen Wandersmannes' besonders unter dem Einflusse Ruysbroichs und des Harphius entstanden sind und deshalb auch aus deren Auffassung heraus erklärt werden müssen". Einmal fehlen dafür bei Richstätter die Belege, zum anderen können dafür ebensogut andere Autoren herangezogen werden, denn die Mystik macht, wie gesagt, keine Sprünge; vgl. Martin, oben S. 88, Anm. 30.

[38] vgl. II, 196; III, 61.

[39] vgl. dagegen Tauler, Maizier, 184: „Buckend sei aufgericht!"

[40] vgl. VI, 143.

ist mit den Worten von Hildburgis Gies „gleichsam das Sammelbecken für die Anschauungen der bis dahin (1640) bekannten katholischen Meister des beschaulichen Lebens“,[41] und an dieser Stelle erscheint Silesius nun tatsächlich „in den hellen Mittagsglanz christ-katholischer Welt- und Lebensauffassung“ getaucht,[42] über dem der unendlich hellere Glanz der deutschen Mystik eines Eckhart freilich nicht vergessen werden kann.

Ein anderes Glied in der Kette der christlichen Tugenden sind die äußere Armut, die Weltverachtung, die Askese. Sie sind der Fleisch und lebendig gewordene Bußgedanke. Von den kirchlichen Preisliedern aller Zeiten abgesehen, erleben wir in Bezug auf die Mystik noch einmal das gleiche Bild. Auch über Wert und Wichtigkeit dieser Stufen der vita unitiva sind die Ansichten geteilt. Zwar heißt das nicht, daß man diese Tugendübungen etwa nicht anriete, das geschieht fast durchweg, allein wie es geschieht, daraus läßt sich wohl ableiten, welche Stellung der einzelne Denker jenen Faktoren gegenüber einnimmt. Für den Kölner Meister z. B. ist das alles nicht viel mehr als Rankenwerk, Blattwerk, das dem Stamm zwar sein Aussehen gibt, dem die treibenden Säfte aber doch erst wieder aus diesem zufließen. So ist freilich ein jedes auf das andere angewiesen, nichtsdestoweniger aber sind es schließlich die inneren Kräfte, die Leben spenden und erhalten. Natürlich soll sich der Mensch nicht an äußere Güter hängen, die Wichtigkeit, die viele aber dieser Forderung beilegen, kommt der Sache im Grunde gar nicht zu. Die wahre Armut ist geistiger Art[43] und hat mit irdischem Besitz nicht das mindeste zu tun. Das leuchtet vielen allerdings nicht ein, und das sind eben „die Leute, die, in Bußwerken und äußeren Übungen, doch nur ihr Eigenwesen festhalten.[44] Daß diese Leute für groß geachtet sind, des erbarm sich Gott! Und sie erkennen doch so wenig von der göttlichen Wahrheit! Diese Menschen heißen heilig nach dem Bilde, das sie abgeben, aber von innen sind sie Esel, denn sie erfassen nicht den sonderlichen Sinn unserer göttlichen Wahrheit“.[45] Eckharts Deutlichkeit läßt hier nichts zu wünschen übrig. Aus der Perspektive des Landfahrers gesehen, ist es verständlich, wenn Paracelsus schreibt: „Darumb mehr denn selig ist der, der die Armut lieb hat. Es lediget viel von Banden und Gefängnus der Höllen, es gibt nit Wucher, nit Dieb, nit Mörder und dergleichen. Was aber Reichtum liebt, das steht aber noch auf einem gefährlichen Zweig: Es mag leicht ein Luft oder ein Windlin kommen: Es fällt ein Zustellen, Wuchern, Fürkaufen und dergleichen zu andern Dingen, die in die Reichtumb helfen des Teufels und nit Gottes“.[46]

---

[41] Gies, 131/32. [42] ebd. 129.
[43] vgl. Kap. 10, unten S. 101 f; „Ch. W.“ V, 344.
[44] vgl. Mechthild v. Magdeburg, Maizier, 76.
[45] Eckhart, 148. [46] Paracelsus, 140.

Eine Begründung der Armut im Eckhartschen Sinne gibt uns Angelus Silesius in folgendem Spruch:

„Gott ist das ärmste Ding, er steht ganz bloß und frei:
Drum sag ich recht und wohl, daß Armut göttlich sei" (I, 65).

Die Seligkeit des Heiligen besteht deshalb für ihn darin, nach nichts zu verlangen (I, 169), in dem Willen, sich selbst seines sterblichen Leibes zu entäußern, um vollkommen arm zu werden (II, 15; III, 69). Als Parallele sei hier nur an Mechthild erinnert, die sich als Braut der „wilden Gottheit" ihrer Kreatürlichkeit schämt.[47] In den letzten Büchern gefällt sich Scheffler zum Teil dann wieder in Kraftausdrücken. „Das irdsche Gut ist Mist" (V, 13), dem Streitenden darf „kein Sack voll Geld auf seinen Achseln liegen" (VI, 67),[48] „der Geizhals sammlet ein fürn Teufel und fürn Tod" (VI, 180).[49] Der Weise dagegen kann nie Verlust erleiden, alles Seinige trägt er bei sich, wie der alte griechische Philosoph Bias es schon aussprach:

„Ein weiser Mann hat nichts im Kasten oder Schrein:
Was er verlieren kann, schätzt er nicht seine sein" (VI, 168).[50]

Für das Askese-Leben hat Scheffler nach Ellinger von Jugend an einen offenen Sinn gehabt. „Man darf aber billig bezweifeln, daß der heißblütige junge Mann sich während seiner Universitätsjahre wirklich von den Freuden dieser Welt ferngehalten; näher liegt es, anzunehmen, daß derbe Hingabe an den Lebensgenuß mit Überdruß an der Welt und ihren Freuden gewechselt hat".[51] Die Umtriebe in den holländischen „Winkeln" bringen die verborgene Saite jedoch zum Schwingen, und, zurückgekehrt in die Heimat, tritt ihm in Abraham von Franckenberg bis zu einem gewissen Grade der Praktiker dieser Geistesrichtung entgegen. Seinem Einfluß allein ist freilich das wenigste dessen zuzuschreiben, was wir in Schefflers weiterer Entwicklung erleben. Im Gegenteil, Franckenberg hätte sich kaum damit auch nur annähernd überein erklären können. Was Scheffler einige Jahre nach seinem Übertritt zum Katholizismus in der Absicht, das unter dem protestantischen Regiment der Stadt Breslau arg bedrängte Prozessionswesen wieder zu Glanz und Aufstieg zu führen, gelegentlich niederschreibt, trägt beinahe schon den Stempel der Geistesverwirrung an sich. Lediglich asketisch gerichtetem Gemüt kann dieses Vorhaben jedenfalls unmöglich noch entstammen, denn es schießt über jedes vernünftige Ziel hinaus. „Ich will das Creutz tragen durch die Stadt mit einer Cron auf dem Haupt, damit ich Christo gleichförmig werde", heißt es da in krankhaftem Enthusiasmus, „damit

[47] vgl. Bergmann, Mystik, 46. [48] vgl. VI, 103.
[49] vgl. VI, 93—95, 179.
[50] vgl. Ruysbroeck, Gies, 21: „Er wird alles für alles geben, und so alles in allem verkosten"; über die Armut vgl. noch III, 74, 139, 178; IV, 213 214; V, 132, 154; VI, 86, 100, 167, 168.
[51] Ellinger, Leben, 67.

ich von allen und vor allen zuschanden und verachtet werde, weil ich dessen werth bin, ...denn der meiste Theil wird mich einen Narren schelten, oder für ehrsüchtig halten, ...und also werd ich viel verlieren, was man ehemal von mir gehalten. Damit ich allen Fromen zum Exempel diene der Andacht. Damit ich verdiene die Bekehrung der Stadt, und aller derer, so mich werden auslachen, welches meine sonderbare Meinung ist".[52] Dieser „fromme" Wunsch hat nichts mehr mit „Prozessionssymbolik" zu tun, wie man vielleicht meinen könnte, er entspringt einem erheblich angekränkelten, zu falschem Ehrgeiz aufgestachelten und nicht nur vermeintlich, sondern in der Tat ehrsüchtigen Geist und Gemüt. Und daß seine Meinung eine sehr „sonderbare" war, hat Scheffler zu seiner Enttäuschung leider erfahren müssen; die „Cron auf dem Haupt", fiel er mit der Monstranz, dem Allerheiligsten, in den Kot und diente dem Volk, das er zu bekehren erhofft hatte, nur zu Hohn und Spott.[53]

Der „Cherubinische Wandersmann" liegt zeitlich glücklicherweise vor diesem geistigen Niedergang des Dichters, ganz abgesehen davon, daß sich die Frage, ob der kirchliche Eiferer iemals ein solches Werk zu vollenden imstande gewesen wäre, ohnehin erübrigt. Betrachten wir alle in Frage kommenden Sprüche der Dichtung auf den zur Diskussion stehenden Gegenstand hin, so kann von einer ausgesprochenen Leidensmystik im Hinblick auf das Gesamtwerk nicht die Rede sein. Wohl heißt es auch da schon: „Verachtet sein bringt Wonne" (II, 244),[54] wen der Herr am liebsten hat, „der muß in Kreuz und Pein" (III, 41, 134; V, 372), „ich habe mir das Kreuz vor allem Schatz erkiest" (IV, 48),[55] zunächst aber bleibt dies alles doch noch mehr peripher. Von bestimmenderem Einfluß wird der Zug, wie zu erwarten, erst in den letzten Büchern. So lesen wir in IV, 190: „Das Kreuze zeigt dir erst, wer du im Innern bist",[56] oder V, 79: „Man liegt am seligsten in Leiden, Kreuz und Pein".[57] Das Leiden Christi ist nach Schefflers Meinung noch gar nicht vollbracht, vielmehr haben wir in seiner Erfüllung unsere Aufgabe zu sehen (V, 159, 160, 222). Das Kreuz bringt ewige Freuden, heißt es V, 237,[58] und ungekreuzigt kommt niemand in den Himmel V, 354, denn „man hat nichts umsonst" (VI, 73).[59] In diesen und einigen anderen Sprüchen, die wir nicht alle aufführen wollen, bricht sich das christliche Lohnmotiv schon deutlich Bahn, eine Ethik

[52] ebd. 165.
[53] vgl. ebd. 166/67.
[54] vgl. II, 217; V, 100.
[55] vgl. III, 88, 150; V, 274.
[56] vgl. III, 210; Lope de Vega, Hamberger I, 217.
[57] vgl. III, 133, 134.
[58] vgl. VI, 147. Diese und alle ähnlichen Sprüche lediglich als Bejahung der Willensverneinung und damit als Fundament für die Vergottung zu deuten, wie es Mahn, 59 tut, setzt Sch. zwar in ein günstiges Licht, scheint mir aber doch nicht den Tatsachen und der hier zweifellos vorhandenen Christologie zu entsprechen.
[59] vgl. über die Askese noch II, 220; VI, 16, 53, 69, 147, 201, 207.

somit, der zu folgen wir ablehnen müssen, und die übrigens auch Kern schon klar erkannt und derjenigen Eckharts gegenübergestellt hat. Während nämlich Scheffler, so führt er aus, „in manchen Sprüchen auf das Vorteilhafte der Gottergebenheit aufmerksam macht und die närrische Torheit geißelt, welche kurze Lust, der ewigen Freude vorziehe, so hält sich Eckhart davon frei, je die Moral durch den Egoismus zu stützen".[60]

Schefflers Ethik ist, als Ausnahmeerscheinung darf man schon sagen, unter allen diesen Gesichtspunkten betrachtet, doch eben wesentlich christlich ausgerichtet und bestimmt. Der Mystiker aber vertieft und verinnerlicht auch den Begriff des Leides. Es ist Station auf dem Wege zu Gott, und insofern darf der Mensch allerdings nicht zögern und wanken, es auf sich zu nehmen. Es ist aber auch Station, d. h. nicht notwendig, es ist bedingt durch den allgemeinen Weltlauf. Die durch Kasteiungen und Selbstpeinigungen verursachten Leidensorgien erscheinen ihm dagegen abgeschmackt.[61] Wo der Mensch „sich sonder Trost dem Leid verfallen fühlt, da war gewißlich Gott nicht seines Wirkens einziges Ziel".[62] Diese Worte Meister Eckharts kennzeichnen die Auffassung und Situation der klassischen deutschen Mystik aufs allerbeste. Wer noch leidet, der vermag Gott noch nicht zu er-leiden; seine Seele ist vom Leid erfüllt und für Gott also versperrt. Die wahre Ursache des Leids sind nicht äußere Mißverhältnisse, sondern ist stets die Liebe, die der Mensch zu Gott hegt. Wer aber mit seinem Gott vereinigt ist, kann Leid nicht mehr fühlen. „Die Christen müssen Druck leiden in dieser Welt und trauern", sagt Origines einmal, „denn ihrer ist das ewige Leben".[63] Der Mystiker lehnt diese Lohn- und Vergeltungsethik ab; ihn drücken Himmel und ewiges Leben nicht, was er tut, das geschieht um Gottes, nicht um Lohnes willen im Jenseits. Wenn er von Christus spricht, so meint er damit mehr die „innere Menschheit", wie Böhme sagt,[64] als jenen Christus, „von dem wir lesen, daß er geweint, aber nicht lesen, daß er gelacht hat".[65] Noch als Vierzigjähriger kommt Seuse zu der Überzeugung von der ethischen Unhaltbarkeit seiner Theorie des selbstgeschaffenen Leides, von der er sich daraufhin abwendet, um als rühriger Seelsorger in die Welt hinauszutreten. „Das rechte Leben ist eine Kraft der Freuden", schreibt Jakob Böhme, „ein immer Woltun, denn es ist keine Qual in ihm, als nur eine Begierde, die hat alle Eigenschaft der Qual, und mag sich doch die Qual in ihm nicht erheben, daß sie könnte ihre Eigenschaft

[60] Kern, 112; vgl. die Sprüche II, 29; III, 55, 167, 179, 219; IV, 20; V, 142, 222, 255; VI, 21, 22, 62—64, 83 u. a. vgl. auch Mahn, 60; wenn Seltmann, 76 jedoch schreibt, daß die Glückseligkeitslehre „überall deutlich hervortritt", so ist das eine reichliche Übertreibung.

[61] vgl. Seuse, 113: „Denn der ist ein Tor, der sich mutwilliglich in eine unsaubere Lache wirft, auf daß er darnach desto schöner werde".

[62] Eckhart, 233.

[63] Feuerbach, 423.

[64] Schreyer, Dtsche Mystik, 367.

[65] Salvianus, Feuerbach, 423.

darin entzünden, denn solches verwehrt das Licht und die Freiheit".[66]

Das Leid Schefflers, haben wir gesehen, ist weit christlicher gefärbt, ja es steigert sich bis zu einer „Theologie des Kreuzes", ein Eindruck, der nur durch die Grundstimmung des Gesamtwerkes gemildert wird. In dem Gedanken, daß wir nur durch Nacht zum Lichte gelangen, steckt gewiß ein wahrer Kern, denn rosenroter Optimismus schadet oft mehr als er nützt; so unmöglich es aber dem Menschen ist, jedem von außen an ihn herantretenden Leide zu entgehen, ebenso unwürdig ist es seiner, sich dieses von innen her selbst zu schaffen und seine verzehrende Flamme stets von neuem anzufachen. Denn Leiden ist trotz allem nicht des Lebens letzter und höchster Sinn. „Durch Gott zu leiden", sagt Meister Eckhart in Bezug auf den guten Menschen,[67] „durch Gott zu tun, das ist sein Wesen, sein Leben, sein Schaffen, seine Seligkeit". Durch Gott zu t u n : darin liegt fraglos der Schwerpunkt des Satzes. Durch Gott zu tun, und, s o f e r n e s u n u m g ä n g l i c h n ö t i g s e i n s o l l t e, auch für Gott zu leiden. Wohlgemerkt: a u c h zu leiden. Denn das Leid ist Mittel, nicht Zweck, Durchgang zu einem Letzten, Höchsten: Gott.

In die Reihe der Tugenden gehört endlich auch die G ü t e, denn „was also gut ist, das muß man nicht fliehen", wie Ambrosius sagt.[68] Es läßt sich darüber streiten, ob für die Mystik der Begriff eines absoluten Guten angenommen werden darf oder nicht. Feststellbar ist er zweifellos, worauf es ankommt, ist allerdings die Funktion eines solchen Guten „an sich". Franz Kern stellt für Meister Eckhart den Satz auf, daß ihm die Relativität der Begriffe gut und weise „als eine ausgemachte Sache" gelte. „Von einem absoluten Guten weiß er nichts".[69] Ähnlich äußert sich Hans Kayser in der Einleitung zu seiner Paracelsus-Ausgabe. „Nicht nur den Raum", so schreibt er, „auch die Zeit (Leben, Schicksal), überhaupt alles Wirkliche und Unwirkliche betrachtete die Mystik stets im strengen Bewußtsein der Relativität jeden Erkennens und des ‚Vermenschlichens' jeden Denkens überhaupt".[70] Die absolute Güte ist dem Mystiker Gott oder das Sein, der Mensch kann an ihr daher selbstverständlich nur teilhaben, „denn keine Kraft wird in der Natur der Dinge gefunden, welche nicht durch Teilnahme an den Urgründen hervorginge".[71] Gott ist „aller güete ein anevanc", wie es in dem Lied „Von der Gottesminne" heißt.[72] „Es gibt nichts Gutes als Gott allein",[73] denn „sein ist alles Gute".[74]

---

[66] Böhme, Sex puncta, 22.
[67] Eckhart, 227/28.
[68] Feuerbach, 462.
[69] Kern, 77.
[70] Einleitung zu Paracelsus, 48.
[71] Noack, 44/45.
[72] Maizier, 62.
[73] Eckhart, 104.
[74] ebd. 107; vgl. Böhme, Schriften, 131.

Eine absolute Güte ist also auch dem Mystiker durchaus denk- und vorstellbar, eben in Gott. Ungetrübte Güte findet sich nur in ihm, der Mensch kann lediglich daran teil- und Anteil haben, als vollkommener Besitz ist sie ihm unerreichbar. Der Begriff ist ethisch betrachtet somit unfruchtbar, woraus sich wieder der mystische Anthropomorphismus, der kaum falsch genannt werden kann, ableitet und verständlich wird. Der Mystiker spricht daher in der Hauptsache vom guten Menschen, d. h. von der sich im Menschen offenbarenden göttlichen Güte. „Denn niemand ist anders gut, besitzt anders Güte oder Gutes als von ihm allein", wie Eckhart betont.[75] Ein gewisser innerer Widerspruch läßt sich an diesem Punkte der mystischen Lehre freilich kaum verkennen und verleugnen. Eckhart sagt nämlich an anderer Stelle folgendes: „Soll ich das höchste Gut, soll ich die ewige Güte erkennen, fürwahr! so muß ich sie erkennen, wo sie in sich selber ist, nicht wo sie nur Stückwerk ist",[76] — d. h. in Gott, nicht in den Kreaturen. Soll mir das aber möglich werden, so muß ich zuvor mit Gott vereint, in der unio mystica mit ihm eins geworden und vergottet sein. In diesem Zustande nun vermag ich Gott nur zu erleiden, nur G o t t zu sein — damit ist mir zugleich die praktische Auswirkungsmöglichkeit der Güte genommen, ich stehe jenseits von gut und böse, die Güte wird zur Idee, zur Fiktion. So können wir, wenn wir von Güte im ethischen Sinne sprechen, stets nur die menschliche, freilich aus Gott genommene, aus ihm gleichsam „absorbierte" Güte meinen. Diese ist nur ein geringer Bruchteil der göttlichen Güte, der Mensch ist also, an Gott gemessen, r e l a t i v gut. Der Gute „leuchtet von dem Herrn", wie Silesius sagt (V, 69).

Der Dichter des „Cherubinischen Wandersmannes" weiß um die Relativität ähnlicher Begriffe sehr wohl Bescheid, an Sprüchen darüber ist das Werk jedoch verhältnismäßig arm.[77] Was sich uns darin darbietet, ist zu allgemein gehalten, zum großen Teile rein „erbaulicher" Natur, wie Rosenberg sagen würde,[78] sodaß es zu einer Klärung der Sachlage kaum beitragen kann. Hierher gehören Aussprüche, wie etwa der, daß nur der Gute auf der rechten Lebensbahn steht (II, 176), „das Gute lieb ich hoch" (III, 186), daß die Güte die Welt segnet (III, 199) und der Gute von Ewigkeit zum Leben auserkoren ist (V, 53). Gelegentlich klingt auch das Lohnmotiv wieder an (V, 105) und der süßliche Ton der Herz-Jesu-Verehrung (V, 112). Substantieller nehmen sich nur die beiden folgenden Epigramme aus:

„Ein Irrlicht ist der Bös, ein guter Mensch ein Stern,
Er brennet von sich selbst, der leuchtet von dem Herrn" (V, 69).

[75] ebd. vgl. Seb. Franck, Hamberger I, 175.
[76] ebd. 111.
[77] Für die Relativität als solche vgl. VI, 213, 217.
[78] vgl. „Der Mythus des 20. Jahrhunderts", 17.—20. Aufl., 233.

Und:

> „Mensch, ist was Guts in dir, so maße dichs nicht an,
> Sobald du dirs schreibst zu, so ist der Fall getan“ (V, 229).

Sie fußen auf der Vorstellung, daß das Böse aus uns entsteht,[79] während uns alles Gute aus Gott zufließt und wir es nur zu ergreifen brauchen, um das Böse zu überwinden. Für den letzteren finden wir auch einen parallelen Spruch bei Czepko, den dieser „Das Gute gehört nicht uns“ überschreibt.[80] Weit früher finden wir den Gedanken in dem „Buch der sieben Grade“ des Mönches von Heilsbronn ausgesprochen, wo es heißt:

> „Tu ich was Gutes, das ist dein,
> Das Üble aber, das ist mein“.[81]

Das Gesagte gilt schließlich auch für die Gerechtigkeit, die gleich der Güte nur aus Gott fließt. Gott als Gerechtigkeit und der gerechte Mensch stehen so in demselben Wechselverhältnis, jener spendend, dieser empfangend und selbst wieder spendend, da die göttliche Gerechtigkeit ebenfalls nur durch den Menschen zu wirken vermag.[82] Die Gerechtigkeit wird „zur Hypostase, und von ihr als Erzeuger empfängt der Mensch, zu ihrem Sohne werdend, das Gerechtsein“.[83] So gibt es nur eine aus Gott gezogene Gerechtigkeit, keine „von außen, sondern nur eine von innen“;[84] haben wir aber diese, so müssen auch unsere Werke gerecht sein. Wir wachsen „wie ein Palmenbaum“ (I, 291), von der Sonne der Gerechtigkeit Gottes bestrahlt (II, 124), äußere Gesetze können uns nicht vollkommener machen und erübrigen sich daher (V, 277).

Mag die eine oder andere der von uns betrachteten christlichen und darüber hinaus allgemein menschlichen Tugenden aber auch hie und da als Grundtugend erscheinen,[85] prinzipiell gilt für die Mystik das Wort Schefflers:

> „Die Tugenden sind so verknüpfet und verbunden,
> Wer ein alleine hat, der hat sie alle funden“ (V, 171).

Und gefunden haben wir sie — dahin zielt die mystische Ethik — sobald wir sie üben ohne die Frage nach einem Warum, sobald wir sie um ihrer selbst willen begehren.[86] Mögen sie im einzelnen auch die Namen tragen, die der Mensch ihnen beigelegt, letzt-

---

[79] vgl. Kap. 5, oben S. 67 f.

[80] Ellinger, Leben, 105.

[81] Maizier, 97.

[82] vgl. Seuse, 108: „Denn ‚gerecht‘ besteht nicht für sich selbst, es muß irgend einen Träger haben; und das ist hier der gerechte Mensch“; Baader, 117: „... der Leuchtende strahlt in mich, ich strahle in den Beleuchteten“.

[83] Bernhart, 192.

[84] Schreyer, Dtsche Mystik, 372; vgl. Böhme, Schriften, 158/59.

[85] I, 94; II, 203; III, 94 die Demut; V, 172 und Eckhart, 98 die Gerechtigkeit; V, 324 die Beharrlichkeit; II, 234; III, 137; V, 317 die Liebe; IV, 212 die Armut, etc.

[86] vgl. I, 182; II, 47; IV, 18, 90; V, 276, 277 und Seneca, Dessoir-Menzer, 54.

lich „urständen“ sie doch alle aus der einen und ewigen Weisheit und Tugend, die Gott ist.

9. Der Mensch als erkennendes Subjekt.

Die landläufige Charakteristik der Mystik, speziell der mystischen Geistlehre, stützt sich vorzugsweise auf zwei Begriffe: den Begriff des Alogischen und den des Irrationalen. Damit ist allgemein etwas, im besonderen nichts gesagt; die positive Beurteilung des menschlichen Geistes wird dabei jedenfalls gänzlich übersehen. Sicher ist, daß die Dinge nicht so einfach liegen, wie es vielleicht den Anschein hat, und daß daher allzu rasche Urteile unmöglich stets das Richtige treffen können.

Wenn Maimonides einmal die Behauptung aufstellt, daß derjenige von der Vorsehung mehr zu erwarten habe, welcher die größeren Kräfte des Geistes besitzt,[1] so läuft dieser Satz der Auffassung der Mystik allerdings direkt entgegen. Das gerade Gegenteil, Armut am Geiste ist es ja, was z. B. Eckhart in seinen Predigten fordert,[2] die Umkehrung alles Wissens in ein „Unwissen“, um zu Gott zu gelangen. Freilich auch zu Gott unmittelbar, nicht nur der Auswirkungen Gottes in einer göttlichen Vorsehung teilhaftig zu werden. Der Mystiker kennt in dieser Beziehung keine Zwischeninstanz, er gibt sich nicht mit dem zufrieden, was nur von Gott kommt, selbst aber nicht Gott ist. Und ein solches ist letzten Endes die Vorsehung, um die er sich wenig kümmert, ein solches ist der Geist, dessen er ledig zu werden versucht, um zum Urquell dieses Geistes, Gott selber vorzustoßen. Der Verstand ist das große Hindernis, in Gott einzugehen, der Wächter des Tores, vor dessen Überwindung wir das Paradies nicht betreten werden.[3] Wenn „die Vernunft und der Verstand vor der göttlichen Klarheit Halt machen“, heißt es bei Ruysbroeck,[4] „und draußen vor dem Tore bleiben müssen, so will die ‚Minnende Kraft‘ dennoch weiter, denn sie wird gleich dem Verstande aufgefordert und eingeladen, und sie ist blind und will genießen. Genießen aber beruht mehr im Kosten und Fühlen als im Verstehen. Deshalb will die Liebe auch da weiter, wo der Verstand draußen bleiben muß“. Die Kühnheit eines Eckhart besitzt der Chorherr von Groenendal in diesen Sätzen allerdings nicht, denn der Meister von Köln geht auch über diesen Standpunkt noch hinaus, wenn er den Menschen nur in

---

[1] vgl. Feuerbach, 438.

[2] vgl. Kap. 10, unten S. 101 f; „Ch. W.“ V, 41.

[3] vgl. Nikolaus von Kues, Bergmann, Mystik, 75.

[4] „Zierde der geistlichen Hochzeit“, 133; einen Niederschlag dieser Ruysbroeckschen Worte kann man vielleicht in dem Spruch V, 307 sehen: „Die Liebe geht zu Gott unangesagt hinein, / Verstand und hoher Witz muß lang im Vorhof sein“; vgl. auch V, 320 und Ferîd-ed-dîn-Attâr, Söhngen, 64.

der Abgeschiedenheit Gott in seiner „essentia nuda“ schauen läßt. Denn auch die Liebe, ebenso wie der Verstand, nimmt Gott noch unter einer Hülle, unter dem „Mantel“, in seiner „Vorburg“.[5] Erst der abgeschiedene Mensch faßt Gott göttlich, d. h. weiselos. Das „Ausgießen“ Gottes in die Seele ist ein metaphysischer Akt, in dem nichts „empfunden“, nichts „geschmeckt“, oder wie Ruysbroeck sagt, „genossen“ werden kann. „Verzückung, schmelzende Gefühle“ fallen dabei fort.[6]

Aus all dem und manchem anderen ließe sich eine Geringschätzung alles Geistigen in der Mystik, eine Geistfeindschaft, bequem ableiten, — daß dem nicht so ist, wird uns bei näherem Zusehen klar werden. Erinnern wir uns kurz noch einmal des über den Willen Gesagten, wie gerade durch die Willensverneinung die Willensfreiheit garantiert wurde[7]: ähnliches gilt auch hier. Da sich der Geist seiner Geschaffenheit entkleidet und sich in Gott als sein ewiges Urbild schwingt, geht er nicht verloren, „seine Wirksamkeit verliert der Geist da, aber nicht sein Wesen“.[8] In diesem Wesen einigt er sich Gott, sodaß sie beide eins sind im Erkennen.[9] Daraus ergibt sich, wie der Begriff des Geistes zu fassen und zu verstehen ist, wo auch immer in den Schriften der Mystik wir auf ihn stoßen. Angelus Silesius hat diesen Tatbestand im 52. Spruch des ersten Buches seines „Cherubinischen Wandersmannes“ mit folgenden Worten niedergelegt:

„Ein Senfkorn ist mein Geist; durchscheint ihn seine Sonne,
So wächst er Gotte gleich mit freudenreicher Wonne“.

Das heißt also, er wird zum wahren Geist erst durch Gott, mit Gott, in Gott. „Im Wasser lebt der Fisch, mein Geist in Gottes Hand“ (I, 80),[10] oder, der dichterischen Fassung Schefflers die spekulative Eckharts gegenübergestellt, „Gott zu wissen ist weit weniger wichtig als in Gott zu sein“.[11] So nähert sich der Mensch der Gottheit, dringt mit seinem Geist, den er von ihr empfangen, in sie ein und befindet sich nun auf dem „Gipfel seiner Macht und Herrlichkeit“.[12] Ja, überhaupt nur einem solchen Geiste kann dies möglich sein, eben da er göttlicher Herkunft und Natur und, nach mystischer Lehre, Gleiches nur von Gleichem erkannt zu werden vermag.[13] Dieser Geist gibt sich mit dem Irdischen nicht zufrieden, selbst nicht mit der Erkenntnis des Geistes, „der den Himmel umtreibt“, sondern immer weiter

---

[5] vgl. Eckhart, 42, 140, 141/42; „Dreifaltigkeitslied“, Maizier, 58; Preger I, 291.

[6] Eckhart, 198.

[7] Kap. 6, oben S. 78.

[8] Eckhart, 115.

[9] vgl. ebd. 126.

[10] vgl. IV, 32 und Held II, 29: „Unter einem Bildnis Jakob Böhmes“; ferner Mechthild v. Magdeburg, „Fließendes Licht“, 59; Preger I, 106/07; Ludwig de Ponte, Hamberger I, 219.

[11] nach Paracelsus, Einleitg., 11.

[12] Eckhart, 97.

[13] vgl. ebd. Näher kann auf diese Lehre hier nicht eingegangen werden, vgl. noch Teil II, Kap. 5.

dringt er „bis in den Wirbel und Urquell, aus dem er seinen Ursprung genommen", da hat er „kein Warum mehr; sollte er irgendein Warum haben, so müßte auch die Einheit ihr Warum haben. Da steht der Geist in der Einheit — und in der Freiheit".[14]

Ähnliche Gedanken sind überall in der deutschen Mystik festzustellen. Weigels Geist geht in das „Gestirn" zurück, dem er entflossen,[15] bei Paracelsus wird er vom Gestirn „verzehrt",[16] bei Agrippa von Nettesheim erhebt er sich zum Urwesen und wir werden „sicut deus".[17]

„Mein Geist ist wie ein Sein, er ahnt dem Wesen nach,
Von dem er urgestand und anfangs ausgebrach",

so formt Silesius den Gedanken (II, 159).

Ein solcher Geist, der, jenseits von Raum und Zeit, Ewiges erkennt und schaut, ist wahrhaft hochzuhalten und man begreift danach, daß der Mystiker für zeitlich-irdische Erkenntnis und Wissenschaft nicht viel übrig und ihren Vertretern gegenüber nur ein mitleidiges Lächeln haben kann. Über dem spekulativen Erkennen steht die intuitive Schau,[18] sie allein kann dazu führen, daß Erkennendes und Erkanntes eins werden, d. h. auf ihr basiert die Vergottung des Menschen, wie wir sie in dieser Form bereits bei Plotin und Eriugena finden.[19] Darauf wird jedoch an anderer Stelle ausführlicher zurückzukommen sein.[20]

So, der Geist als von Gott aus- und in Gott zurückfließend betrachtet, darf der Mensch mit Eckharts Worten von sich behaupten: „Gott und ich sind eins im Erkennen. Gottes Wesen ist sein Erkennen und Gottes Erkennen macht, daß ich ihn erkenne. Darum ist sein Erkennen mein Erkennen".[21] Oder wie es Scheffler ausdrückt:

„Mein Geist, kommt er in Gott, wird selbst die ewge Wonne,
Gleichwie der Strahl nichts ist als Sonn in seiner Sonne" (IV, 136).

Das Wesen dieses mystischen Geistes ist also weniger logisch-diskursives Denken, als vielmehr intuitive Schau. Dem Mystiker sind die Kategorien des Verstandes durchaus nicht unbekannt, im Grunde aber kommt es ihm nicht darauf, sondern auf u n m i t t e l b a r e Erkenntnis an. Der Geist schwebt ihm auch nicht in der Luft:

„Mein Geist, der trägt den Leib, der Leib, der trägt ihn wieder;
Läßt eins vom andern ab, so falln sie beide nieder" (V, 236),

mit diesem biologisch bedingten und gebundenen Geist läßt sich für seine letzten Zwecke nur nicht viel ausrichten. Deshalb sucht

---

14 ebd. 127/28.
15 vgl. Erdmann, 298.
16 ebd. 324 ; Paracelsus, 390/91, 211, 212.
17 vgl. Bergmann, Mystik, 130.
18 vgl. Mahn, 36 f ; Ellinger, Leben, 96 ; „Ch. W." III, 228.
19 vgl. Söhngen, 51 ; Erdmann, 157 ; Noack, 62.
20 vgl. Kap. 11, unten S. 105 f.
21 Bergmann, Mystik, 34; vgl. Eckhart, 111; Gehlen, Fichte, 62.

er seiner ledig zu werden. Deshalb, unter dem Gesichtspunkt des Gotterkennens, muß alles irdisch-endliche Wissen eitel und schal erscheinen. Denn selbst der, der alles weiß, muß unglücklich sein und zuletzt verzweifeln, wenn er Gott nicht kennt, wenn sein Vermögen an diesem Punkte scheitert. Das menschlich-diskursive Denken aber ist in Hinsicht auf Gott eben völlig unzulänglich. Das ist die Meinung des Areopagiten, Eckharts, Cusas, Hohenheims, die Meinung aller. Agrippa zieht folgende Bilanz: „1. Den Schlüssel zum wahren Wissen hat nur Gott. 2. Menschliches Wissen ist eitel, wie der ewige Streit der Gelehrten beweist. 3. Wenn einer etwas weiß, verwendet er es zum Bösen"[22]). „Summa scientia nihil scire" — das höchste Wissen ist, nichts zu wissen, schreibt Angelus Silesius seinem Freunde Elias Major d. J. 1652 ins Tagebuch[23]) in direkter Anlehnung an Dionysius Areopagita, der die Agnosie für die höchste Gnosis erklärt. Den gleichen, letzten Endes sokratischen Gedanken finden wir dann auch öfters in Werken der Zeitgenossen und Nachfahren Schefflers ausgesprochen; so etwa in den „Sexcenta Monodisticha Sapientum" Daniels von Czepko[24], in den „Geistlichen und Weltlichen Poemata" von Opitz, die bereits 1646 in Amsterdam herausgegeben wurden[25], und schließlich in der 1737 als Anhang zur Neuausgabe des „Cherubinischen Wandersmannes" gedruckten „Frommen Lotterie" Gerhard Tersteegens[26]. Dabei sind oft frappante Ähnlichkeiten in der Formulierung festzustellen. Spruch V, 49 bei Angelus Silesius lautet:

„Mensch, steig nicht allzu hoch, bild dir nichts übrigs ein,
Die schönste Weisheit ist, nicht gar zu weise sein".

Die zweite Verszeile deckt sich hier fast wörtlich mit derjenigen des 18. Spruches von Opitzens „Poemata", wo es heißt:

„Die höchste Weisheit ist, nicht allzeit weise sein".[27]

Was Scheffler und die genannten Autoren jedoch auch hier von der älteren Mystik unterscheidet, ist wieder das Christologische, die Heiligenverehrung, auf die wir in zahlreichen Epigrammen stoßen. Der höchste Inhalt unseres Wissens ist nicht allein Gott als solcher, sondern ebenso Christus: „..dem geb ich Lob und Preis, der den Gekreuzigten in seiner Seele weiß" (V, 84). Daß der Pantheist Silesius, der Eckhartschüler, oft genug von klassischer Orthodoxie ist, konnten wir ja schon hinlänglich beobachten. „Darnach denke, wie du nur allein Christum erlernest", spricht er gleichsam mit Luther,[28] „der wird dir zeigen dich selbst, wer du bist, was dein Vermögen ist". Aus

[22] Bergmann, a. a. O. 131.
[23] Held I, 46, 140; Ellinger, Leben, 70; vgl. Johannes vom Kreuz, Poulain, 467.
[24] vgl. Held I, 178, „Über Wissen". [25] vgl. ebd. 180: II, 18.
[26] vgl. ebd. 186, Nr. 123; Maizier, 317, 329/30 und Daniel Sudermann, ebd. 252/53.
[27] Held I, 180. [28] Feuerbach, 418.

der Gotteswissenschaft der älteren Mystik wird eine Christuswissenschaft. Er fordert den in der Schrift grübelnden Gelehrten auf, in den Stall zu kommen, um das „werte Kind“ zu küssen, ähnlich einem Worte Böhmes, in dem dieser uns den Rat gibt, das Herz Gottes „in der Krippen beim Ochsen im Stalle, in der finsteren Nacht“ zu suchen.[29] Christus ist ihm gleich Theresia a Jesu[30] das beste Buch, das Buch des Lebens, sein Anfang und sein Ende (V, 87, 176, 177).

Wie die Dinge in diesem Falle aber auch liegen mögen, auf das Gesamtgebiet der deutschen Mystik trifft das Vorhandensein einer solchen Christologie nicht zu; die Einflüsse, die hier vor allem auf Scheffler wirken, sind abermals katholischen Ursprungs. Grundsätzlich gilt für die Mystik der Satz: Wissenschaft ist Gotteswissenschaft, Weltwissenschaft hat sich dieser ein- und unterzuordnen. Gotteswissenschaft — das ist das Ausschlaggebende, und gleichzeitig um Mißverständnissen vorzubeugen — dabei nicht im Sinne eines Bestrebens, Gott rational zu fassen, verstanden, da eine solche Möglichkeit ja, wie wir sahen und noch sehen werden, geleugnet wird, noch weniger im Sinne der hergebrachten Theologie, sondern vor allem, im Sinne Gottes und seines göttlichen Willens zu wirken und auf die vollkommene Bewerkstelligung und Ausführung dieses Willens sein Hauptaugenmerk zu richten. Gotteswissenschaft getrieben in der Überzeugung, wie Franckenberg sagt, „daß das Ende alles Lehrens und Lehrnens nichts anders sey, als eine Wieder-Einführung zurück, vnd Eingang zu Gott, als dem Höhesten Gute daraus der Mensch gefallen“.[31] Unser eigenes Auge ist blind, unter dem Beistand des göttlichen Auges aber gibt es nichts, was uns verborgen bleiben könnte. So ist sein Erkennen unser Erkennen.

10. Die Überwindung des Geistes.

Wenn wir es im vorausgegangenen Kapitel unterließen, streng theoretische und hier ganz eigentlich scholastische Fragen und Begriffskomplexe zu erörtern, so erschien uns dies insofern zulässig, als auch Scheffler in seiner Dichtung naturgemäß weniger Anlaß fand, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Wir suchen im „Cherubinischen Wandersmann“ vergebens nach einer spitzfindigen Unterscheidung zwischen intellectus agens und intellectus possibilis, auf sie einzugehen, konnte daher auch nicht im Rahmen unserer Aufgabe liegen. Anders dagegen steht es um das Thema des vorliegenden Kapitels. Wie der Mystiker die Ausschaltung aller Willensmomente anstrebt, ebenso liegt ihm daran, den bewußten Geist zu überwinden, um die „A r m u t a m G e i s t e“ zu erleben. Denn wo gedacht wird, wo ein Drang

---

[29] Böhme, Schriften, 242; vgl. III, 5 und Ellinger, Leben, 65.
[30] Poulain, 302. [31] Held I, 175.

nach Erkenntnis und Wissen vorliegt, da wird auch noch gewollt und umgekehrt. Allerdings ist auch das treibende Motiv dieser Armut am Geiste noch Erkenntnisdrang, so paradox das scheinen mag, ein Erkenntnisdrang besonderer Art und Form jedoch: der Wunsch, zu erkennen, wo es Erkennen im eigentlichen Sinne nicht mehr gibt und geben kann, eben in der völligen Armut am Geist, in der „Leere der Erkenntnis".[1] „Los von der Weise des Geistes, wissend zu sein, danach strebt das Geheimnis der Seele".[2]

Diese „Selbstannihilierung des Erkenntnisgeistes" ist das „Hauptlehrstück aller großen Mystiker seit Dionysius",[3] und zu ihnen gehört auch Silesius. „Verlasse alles Sinnliche und Geistige", so rät uns der Areopagite, „steige überwesentlich auf zur Vereinigung mit Gott, der über alles Wesen und Erkennen ist".[4] Denn Gott schaut man nur nach „Drangabe alles Intelligiblen", wie Plotin sagt,[5] nur in der „Unwissenheit des Geistes" wird er erkannt.[6] Taub und blind müssen wir werden und ohne Weg das Ziel zu erreichen suchen.[7]

Die kühnste und unbedingteste Definition des Begriffes gibt Meister Eckhart. Seine Predigt „Von der Armut am Geiste" fordert direkt dazu heraus, seiner Fassung die allgemein christliche zum Vergleich gegenüberzustellen. „Wir nehmen Armut in einem höheren Sinne", polemisiert er gegen Albertus Magnus, „das ist ein armer Mensch: wer nichts will, und wer nichts weiß, und wer nichts hat".[8] Der sich vom Sein in ein Übersein hinübergeschwungen hat und in diesem verharrt, so wie Gott nur als Gottheit in der Welt weste, bevor die Kreaturen geschaffen waren. Und um wie vieles so der Begriff tiefer oder „in einem höheren Sinne" gefaßt ist als dies bei den „heiligen Meistern" geschehen und gemeinhin noch immer geschieht, das wird uns durch einen Vergleich mit dem „apostolischen Armen" deutlich. „Viele gibt es", heißt es nämlich in den Schriften Franz von Assisis,[9] „die beharrlich dem Gebete und dem Gottesdienst obliegen und an ihrem Leibe viel Enthaltung und Abtötung üben — die aber alsbald in Erregung und Ärger sind wegen eines bloßen Wortes, das ihnen, irdisch betrachtet, Unrecht zu tun scheint, oder wegen irgendeiner Sache, die man ihnen entzieht.

---

[1] Bergmann, Entsinkung, 109, ein von Hegel stammender Ausdruck; vgl. Bergmann, „Einführung in die Philosophie", Breslau 1926, Bd. II, 70.
[2] ebd. [3] ebd. 144.
[4] Gies, 43; vgl. Noack, 27; Poulain, 146/47; Bernhart, 46, 265 Anm. 213.
[5] Söhngen, 54.
[6] vgl. das „Buch der 24 Meister", Bernhart, 135, 265, Anm. 213.
[7] vgl. „Dreifaltigkeitslied", Preger I, 290/91; Maizier, 58/59.
[8] Eckhart, 148.
[9] „Die Fioretti", 373/74; vgl. den Satz seines Gefährten Ägidius von Assisi, Gies, 50: „Der kann ein guter Kontemplator genannt werden, der sich Hände und Füße abgehauen, die Augen herausgerissen, Zunge, Nase und Ohren sich abgeschnitten hat"; vgl. Tauler, 2.

Diese sind nicht arm im Geiste; denn wer wahrhaft arm ist im Geiste, der haßt sich selbst und liebt jene, die ihn auf die Wange schlagen". Es bedarf hier keines weitschweifigen Kommentars, das Hyperapostolische tritt klar genug zutage; für Eckhart und alle auf ihm, bezw. Dionysius fußenden und an sie anschließenden Geister bis zu Angelus Silesius hin liegen die Dinge völlig anders. Der Meister wird derartigen orthodox christlichen Thesen und ihren Vertretern gegenüber ja auch ziemlich deutlich, wie wir bereits sahen.[10] Und Paracelsus schließt sich ihm hier vollkommen an und meint: „Wie wohl Christus sagt, schlägt dich einer an ein Backen, gib ihm auch den andern, dem, der dir den Mantel nimpt, gib auch den Rock, etc. Dies Gebot wird hie mein Kreuz nit werden, denn es ist mir auf meinen Rücken nicht gelegt".[11]

Die mystische, spezifisch Eckhartsche Armut am Geist hat mit äußerem Verhalten und christlichen Tugenden nichts mehr zu tun, sie ist gleichsam der feingeschliffene Pokal, der aufnahmefähig und -bereit ist für das Höchste: nämlich allen Geist und am Ende Gott.[12] „Hier in dieser Armut erreicht der Mensch wieder das ewige Sein, das er gewesen ist, das er jetzt ist, und als das er in Ewigkeit leben wird".[13] Mit „dez geistes vernihtikeit" wird „aller adel und volkomenheit" gewonnen, wie Seuse sagt,[14] „armuot des geystes ist ewig leben".[15] „Zu keiner höheren Vollkommenheit", schreibt Kues, „kann selbst der Wißbegierigste gelangen, als wenn er sich in dieser Wissenschaft des Nichtwissens recht unterrichtet findet".[16]

Scheffler vertritt hier, wie erwähnt, ganz die Lehre Eckharts:

„Wie selig ist ein Mensch, der weder will noch weiß,
Der Gott, versteh mich recht, nicht gibet Lob noch Preis" (I, 19).[17]

Diese Armut nennt er das „selige Stillschweigen" (ebd.),[18] die in Gott ruhende „Bloßheit" (I, 130). Wer noch etwas ist, weiß, liebt und hat,[19] ist seiner Last noch nicht ledig (I, 24), wer das alles von sich geworfen, betritt die „reine Jungfernerde" (I, 147),[20] der Ärmste, aber auch der Freieste (IV, 211).[21] „Armut ist das Wesen aller Tugenden" (IV, 212).

„Ein wahrer armer Mensch steht ganz auf nichts gericht,
Gibt Gott ihm gleich sich selbst, ich weiß, er nimmt ihn nicht" (II, 148).[22]

Die letzte Stufe vor der endgültigen Vereinigung mit Gott ist damit erreicht. Entworden, gelassen, arm im Geiste, steht der

---

[10] s. Kap. 8, oben S. 90.
[11] Paracelsus, 118.
[12] vgl. Joh. Albr. Bengel, Hamberger II, 21; „Ch. W." IV, 217.
[13] Eckhart, 151/52.
[14] Bernhart, 82.
[15] Lied des 15. Jhs., Maizier, 209; vgl. „Ch. W." I, 13.
[16] Kues, 38.
[17] vgl. Eckhart, 149—151.
[18] vgl. Barbanson, Gies, 54.
[19] vgl. die genau entsprechende Fassung Eckharts, 148; vgl. auch II, 15.
[20] vgl. III, 53.
[21] vgl. IV, 210; V, 80; Tauler, 10/11.
[22] vgl. Eckhart, 151.

Mensch in völliger Abgeschiedenheit, wie der von den Mystikern besonders gern gebrauchte Ausdruck dafür lautet. Jeglicher Affekt, der praktische sowohl als auch der theoretische Mensch sind abgeblendet. Abgeschiedenheit „geht auf ein reines Nichts".[23] Die abgeschiedene Seele hat alles gelassen, alles dahingegeben, um alles zu empfangen. Sie steht „sin selbes alles wesen fri",[24] „ganz entglichen, niemandem mehr gleich".[25] „Ich erschrecke iedesmal", spricht Meister Eckhart, „wenn ich von Gott reden soll, welchen Grad von Abgeschiedenheit die Seele besitzen muß, wenn sie zur Einswerdung gelangen will".[26] Sie steht in Stummheit, aller Anderheit bloß, aller Selbheit entkleidet, verloren in den weiselosen Abgrund.[27]

„Bloßheit hat in sich kein Ziel,
Vor und Nach sie nicht mehr will".[28]

Form und Bilder sinken ab, unvermischten Wesens steht die Seele im All-Einen. Der abgeschiedene Mensch hat den höchsten Grad mystischer Kontemplation erreicht. Er sieht, hört, schmeckt und fühlt nichts mehr, „der ist gleich, als hätte er seine fünf Sinn verloren";[29] zwischen ihm und Gott aber ist jedes Geheimnis geschwunden, ein Schritt, und er steht jenseits der Schwelle des Heiligtums in diesem selbst.

Scheffler hat die meisten dieser Bezeichnungen übernommen. Er spricht von „Lauterkeit", „Ledigkeit", und „Aufgegebenheit", von „Stille", „Einsamkeit" und „Schweigen". Wer die Lauterkeit gefunden hat, sucht Gott nirgends mehr (I, 95),[30] im Schweigen hört er sein Wort in sich (I, 299; II, 19).

„Vollkommne Lauterkeit ist bild-, form-, liebelos,
Steht aller Eigenschaft, wie Gottes Wesen, bloß" (II, 70).

Der Einsame „wandelt über Zeit und Ort in jedem Nu" (II, 119, 202), die wahre Ledigkeit gleicht einem Faß, „das Nektar in sich hat: es hat und weiß nicht was" (II, 209). Speziell auf Eckhart geht der folgende Spruch zurück:

„Nichts ist dem Nichts so gleich als Einsamkeit und Stille:
Deswegen will sie auch, so er was will, mein Wille" (II, 248).[31]

---

[23] ebd. 47; vgl. Tauler, Gies, 31. [24] „Tochter Syon", Maizier, 86.
[25] Eckhart, 131.
[26] ebd. 279; diese Stelle zeigt am besten, daß Mahns Gleichsetzung von Abgeschiedenheit und Vereinigung mit Gott falsch ist;vgl. Mahn, 55; oben S. 75, Anm. 28.
[27] vgl. Tauler, Maizier, 178; „Buch der Johannser", ebd. 193; Lied aus dem 15. Jh., ebd. 208.
[28] Gedicht aus dem 14. Jh., Maizier, 196.
[29] Paracelsus, 237; vgl. V, 24. [30] vgl. V, 269.
[31] Die Überschrift: „Die Stille gleicht dem ewgen Nicht" lautet in der Sulzbacher Ausgabe von 1829 unsinnigerweise: „Die Stille gleicht dem Ewigen nicht" und wurde in dieser Fassung auch von Rosenthal 1862 wieder abgedruckt; vgl. Kern, 104; Mahn, 28, Anm. 2; in der Ausgabe Aurbachers von 1827 fehlt der Spruch ganz.

Hier hat die Seele ihren höchsten Stand, im mystischen Dunkel schaut sie das „überlichte Licht“ (IV, 23).[32] In der „gottliebenden Einsamkeit“ bereitet sie sich zum Höchsten vor (IV, 91, 195), geläutert und rein wie ein „Spiegel“ (V, 81).[33]

„Freund, wo dus wissen willst, das allerhöchste Leben.
Ist abgeschieden sein und Gott stehn übergeben“ (V, 209).[34]

In Abgeschiedenheit gelangen wir dahin, wo wir von Ewigkeit gestanden (V, 332).[35] Sie ist wohl eine „seltsame Tugend“ (VI, 145), aber auch die höchste Seligkeit (VI, 247). Sie bedeutet einen Zustand höchster Verlorenheit und Leere in Bezug auf den Menschen, und zugleich höchster Konzentration in Hinsicht auf Gott: die Erwartung, Gott als Gott zu empfangen.

11. Die Vergottung.

Das ist das Ziel aller Mystik, die Einigung oder Vergottung, sei diese auch noch so individuell gefärbt. Die Sehnsucht ist überall die gleiche, verschieden ist nur die Auffassung ihrer Erfüllung. Daß davon freilich gerade sehr viel abhängt, wird nicht bestritten werden können. Abgesehen von den rein sprachlichen Äußerungen über jenen Endzustand, vom Hymnus über den nüchtern-sachlichen Bericht bis zum verzückten Stammeln, heben sich die persönlichen Erlebnisinhalte und einzelnen theoretischen Lehren über die unio mystica stark voneinander ab, woraus notwendig folgt, daß auch die wissenschaftliche Meinung darüber keine einheitliche sein kann. Je nachdem auf welche Gewährsleute man sich stützt, will man in dieser Vereinigung Gottes mit dem Menschen die Persönlichkeit des letzteren nicht aufgegeben wissen; läßt man beide zu unauflöslicher Verbindung miteinander verschmelzen und völlig in sich aufgehen; nimmt man den voraufgehenden Akt als Ganzes oder teilt ihn nochmals in verschiedene Stufen ein; handelt es sich darum, ob der Mensch „von Natur“ oder „aus Gnaden“ Gott sei und werde.[1] Eben des-

[32] Jedoch nicht mit dem „Auge des Glaubens“, wie Barbanson will, Gies, 55; vgl. IV, 36; V, 24, 128, 129.

[33] vgl. Sandäus, Gies, 104; Böhme, Hamberger I, 248: „Sie ist wie ein Spiegel der Gottheit und hält wie jedweder Spiegel nur stille, und gebiert kein Bildnis, sondern fängt es bloß“, Johann Pordage, ebd. 282/83; Joh. Albr. Bengel, ebd. II, 21: „Es muß sich nach und nach alles so im Herzen ebnen, daß es wie ein gegossener Spiegel ist“; Marie von Oegnies, Preger I, 58/59: Sie empfing „ohne alle Phantasie oder Einbildung die einfältigen und göttlichen Formen in ihrer Seele wie in einem Spiegel“.

[34] vgl. V, 257. [35] vgl. Eckhart, 151/52.

[1] vgl. Cyrill v. Alex. „Dial. de Trin.“ 1. 4, p. 644, Seltmann, 152: „Si ergo nos per gratiam dii et filii sumus, erit verbum Dei, cuius gratia Dii et filii Dei facti sumus, reipsa vere Filius Dei“; Augustin, „Enarr.“ in Ps. 49, n. 2, ebd.: „Manifestum est, quia homines dixit deos (Ps. 81, 6) ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim deificat, qui per se ipsum, non alterius participatione Deus est... Si filii Dei facti sumus, et Dii facti sumus, sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis“; Thomas, „Summa“ II, 1, qu. 112, a. 1; ebd.: „Donum gratiae nihil aliud est, quam quaedam participatio divinae naturae“.

halb, auf Grund dieser verschiedenen Stand- und Ausgangspunkte hält es auch schwer, hier eine einheitliche Anschauung schaffen zu wollen; das Unternehmen wäre nicht allein ein undankbares, worauf es gar nicht ankommt, es wäre ein von vornherein zum Scheitern verurteiltes und aussichtsloses.

Um bei der letzten Frage zu bleiben, ob der Mensch „von Natur" oder „aus Gnaden" Gott werde, so ist hier sicherlich nicht nur keine Einigung, sondern nicht einmal eine Verständigung oder Vermittlung zwischen den beiden Ansichten und ihren wissenschaftlichen oder religiösen Vertretern möglich, grob gesprochen zwischen „Katholizismus" und „Pantheismus". Der eine führt hier Bernhard, Bonaventura und die große Theresia ins Feld, der andere Eckhart und die mittelalterlichen Häretiker. Wie man um Eckhart aber erst seit wenigen Jahren streitet, so hat man um Scheffler von jeher gestritten. Die inneren Ausgangspunkte sind hier genau so verschieden; man sucht sich heraus, was einem in das „System" paßt, und verwirft, was ihm widerspricht. Denn, wie Nikodemus Frischlin einmal gesagt und die jüngste Gegenwart erneut bewiesen hat, „in Sachen der Religion und in Glaubenslehren wirst kaum du finden zwei Doktoren, die in allem auch das gleiche denken und ganz den gleichen Weg des Heils dem Volke zeigen".[2]

Man verfährt hier wohl am besten, indem man beiden Wegen die ihnen zukommende Beachtung schenkt und Würdigung zuteil werden läßt. Denn nicht nur die Mystik als Ganzes, sondern fast jeder Einzelne in ihren Reihen zeigt hier ein doppeltes Gesicht. So stark das dogmatische Rudiment einerseits, so zahlreich sind auch die „Häresien" andererseits, wenigstens in der spezifisch deutschen Mystik. Und in Angelus Silesius stehen sich unbestreitbar Pantheismus und strenger Kirchenglaube, durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt, gegenüber. Eine Versöhnung der beiden Richtungen scheint nicht möglich, denn auch das Vorwort zum „Cherubinischen Wandersmann", dem man eine ähnliche Absicht unterschieben könnte, entscheidet schließlich zugunsten der einen, kirchlichen. Allerdings noch in einem derartig unsicheren Ton — da der Dichter selbst einsehen mochte, daß ein Mittelweg in diesem Punkte nicht gangbar sei, wenn er es auch nach außen hin nicht zugeben wollte — unter Benutzung derartiger Hilfskonstruktionen, daß man diese Vorrede stets nur als den vollkommen daneben gelungenen Versuch des katholischen Priesters angesehen hat, seine geistige Vergangenheit zu rechtfertigen. Da ihm eine solche Rechtfertigung aber nicht leicht wurde, mußte das Unternehmen schließlich auf ein Vertuschungsmannöver hinauslaufen. Schon durch die Feststellung dieser Tatsachen wird die Meinung von Hildburgis

[2] „Phasma" I, Menalcas; Leixner, „Geschichte der deutschen Literatur", 9. Aufl. Lpg. 1916, S. 166.

Gies hinfällig, daß das Vorwort zum „Cherubinischen Wandersmann“ „merkwürdigerweise von den Schefflerforschern kaum berücksichtigt worden“ sei.[3] Im Gegenteil, gerade das Vorwort ist seit jeher Kampfobjekt gewesen, weil es in der Tat „wertvollste Aufschlüsse“[4] bietet — nur nicht jedem im selben Sinne. Und wenn man es schon dahingestellt sein läßt, ob, wie Franz Kern meint, „die Häresie... auch in dieser nüchternen prosaischen Auseinandersetzung noch immer groß genug“ ist,[5] seine Erklärung, daß man auf jene Vorrede „nicht so triumphierend hinweisen sollte, wenn es gilt, ihn als orthodoxen Katholiken darzustellen“,[6] ist dennoch richtig. Bei der Erörterung der Schefflerschen Gedanken wird darauf noch zurückzukommen sein.

Die kirchliche, und zwar sowohl die katholische als auch die protestantische Ansicht von der Vergottung des Menschen und die pantheistische oder auch philosophisch-undogmatische Anschauung schließen sich also gleichsam gegenseitig aus, wenigstens haben sie sich bis zur Zeit auf einer höheren Ebene noch nicht getroffen. Die Lösung des Problems wird daher notgedrungen auch stets individuellen Charakters sein und immer das Gepräge des interpretierenden Geistes an sich tragen müssen. Alle Gegenmeinungen beweisen hier nichts, die Praxis zeigt es immer wieder mit nicht zu übertreffender Deutlichkeit.

Im Konkordienbuch lesen wir, daß in der Einigung des Menschen mit Gott „eine jede Natur ihr Wesen und Eigenschaften“ behält[7] und man daher, wie Buddeus schließt, „nicht sagen kann: die göttliche Natur ist die menschliche oder die Gottheit ist die Menschheit und umgekehrt“.[8] Noch weniger will die katholische Theologie verständlicherweise von der pantheistischen Deutung dieses Vereinigungsaktes etwas wissen. „Die menschliche Seele“, heißt es dort, „verliert in dieser Erhebung zu erhabener Teilnahme am göttlichen Sein und Wirken ihr persönliches Selbstsein nicht. Die Kirche hat die pantheistische Auffassung, daß die Seele in der mystischen Gottvereinigung ganz in Gott untergehe, ebenso verurteilt wie auch die quietistische Lehre, daß für den Mystiker die Übung des christlichen Tugendlebens und des kirchlichen Kultlebens überflüssig werde“.[9]

Als Vertreter der entgegengesetzten Richtung möge als erster Meister Eckhart sprechen. Er war durchaus nicht der Ansicht

---

[3] Gies, 4. [4] ebd. [5] Kern, 124.

[6] ebd. 126; schon aus diesen Worten geht hervor, daß das Vorwort bereits damals heiß umstritten war (Wittmann, Rosenthal), dem Literatur-Verzeichnis nach zu schließen, waren H. Gies diese älteren Arbeiten überhaupt nicht bekannt, ganz abgesehen davon, daß der Streit auch später noch nicht zur Ruhe kam, vgl. Mahn, 12/13; selbst Richstätter, 367, 368/69, von dem H. Gies doch ausgeht, weist auf diesen Streit in seiner Weise hin. [7] Feuerbach, 500. [8] ebd. 501.

[9] Grabmann, 47/48; vgl. oben Kap. 8, S. 84; Gies, 59; Richstätter 369/70 und das dort gebrachte Zitat aus Scheeben.

wie die römische Kirche, und von der Unfehlbarkeit ihres Papstes wußte er noch nichts. Eckhart ist vor allem auch, ebenso wie Scheffler, als sogenannter „Grenzfall" interessant: er „widerrief" angeblich. Abgesehen davon, daß dieser Widerruf selbst längst widerrufen wurde,[10] bewiese diese Tatsache, wenn es eine solche wäre, natürlich noch gar nichts. Sie könnte lediglich dafür zeugen, daß dem Meister und darüber hinaus der gesamten Mystik das Politische wesensfremd und damit gleichgültig ist. Ungeachtet dessen, und selbst in der Überzeugung, daß eine Schlacht, wie Leisewitz einmal sagt, „gegen einen Streit mit der Kirche nur eine Fechtübung" ist,[11] hätte Eckhart eine solche Auseinandersetzung zweifellos nicht gescheut, wenn er nicht darüber gestorben wäre. Der zehnte seiner sechs-, bezw. achtundzwanzig verdammten Sätze hat deshalb auch autoritative Geltung für die deutsche Mystik wenigstens in ihrer klassischen Periode: „Wir werden völlig in Gott umgeformt", heißt es darin, „und in ihn verwandelt; auf ähnliche Weise, wie im Sakramente das Brot in den Leib Christi verwandelt wird: so werde ich in ihn verwandelt, weil er selbst mich zu seinem Einen Sein macht, nicht nur zu einem ähnlichen. Beim lebendigen Gott ist es wahr, daß es da keine Unterscheidung gibt".[12] Lediglich mit der „erhabenen Teilnahme" an diesem göttlichen Sein ist es hier also offensichtlich nichts. Wir haben nach Eckhart nicht teil an Gott, sondern sind selber Gott; erleben ihn nicht nur per participationem, sondern per essentiam. „Gott muß geradezu ich werden, und ich geradezu Gott: so ganz eins, daß dieses Er und dieses Ich Eines werden und es bleiben und — als das reine Sein selber — in Ewigkeit desselben Werkes walten".[13] So sind wir „humanus deus" oder „divinus homo", wie Reuchlin es nennt.[14]

Ohne diese Lehre durch die gesamte deutsche Mystik hindurch zu verfolgen, wenden wir uns gleich Scheffler zu. Die Ge-

---

[10] Eckhart gab am 13. Februar 1327 in der Predigerkirche zu Köln eine Erklärung ab, worin er sich „für den Fall, daß der berufene und von ihm angerufene Richter in seinen Schriften oder Predigten einen Irrtum finden sollte, von vornherein zum Widerruf bereit erklärte. Einer Abweichung im Glauben aber sei er sich in keiner Weise bewußt", O. Karrer, „M. E., das System", S. 33, nach Schreyer, Mystik d. Dtschen; 75. In der lateinischen Erklärung, Preger I, 475/76, heißt es: „Ego magister Ekardus, doctor sacre theologie, protestor ante omnia, deum invocando in testem, quod omnem errorem in fide et omnem deformitatem in moribus semper, in quantum michi possibile fuit, sum detestatus, cum huiusmodi errores statui doctoratus mei et ordinis repugnarent et rupugnent". — Die Darstellung Seltmanns, 62, Anm. 3, ist vollkommen falsch, s. oben, S. 30.

[11] „Julius von Tarent", I. 4 (Guido).

[12] Held I, 198; vgl. Eckhart, 125; Bergmann, M. E. Christ oder Dtscher, 233. Der Satz ist in der Tat unchristlich, aber nicht, wie Pater Poulain meint, pantheistischer „Geheimnisglaube", sondern Ausfluß einer überaus klaren und konsequenten Philosophie; vgl. Poulain, 268.

[13] Eckhart, 146; vgl. Bergmann, a. a. O. 241 (verdruckt in 291).

[14] vgl. Bergmann, Mystik, 126.

legenheit, Parallelen zu ziehen, gegnerische und verwandte Stimmen zu vernehmen, wird sich uns dabei in reichstem Maße bieten.

Silesius vertritt, wie gesagt, beide Richtungen, die kirchliche sowohl als auch die ihr widerstreitende pantheistische, sodaß es dem Leser schließlich überlassen bleibt, sich für die eine oder andere zu entscheiden. Fest steht für den Dichter jedenfalls, daß der Mensch in Gott und Gott im Menschen sei (II, 3), daß wir „vergöttet" werden und vollkommen in Gott aufgehen. Bedenklich werden diese Sätze erst dem Konvertiten Scheffler, — daher jene Vorrede. Darin verwahrt er sich ängstlich gegen den Vorwurf, daß man derartigen Sprüchen „wegen der kurtzen Verfassung leicht einen Verdamlichen Sinn oder böse Meinung könte andichten",[15] was ihn bei der Niederschrift der Epigramme seltsamerweise gar nicht bedrückt zu haben scheint; es ist ihm überhaupt nicht in den Sinn gekommen. Nunmehr aber hält er es doch für wünschenswert und tunlich, sich in diesem Punkte etwas deutlicher zu machen. Unter Heranziehung von Tauler, Ruysbroeck, Bernhard, Dionysius Rykel (Carthusianus) und anderen kommt er schließlich zu dem Resultat, „daß deß Urhebers Meinung nirgends sey, daß die Menschliche Seele jhre Geschaffenheit solle oder könne Verliehren, und durch die Vergöttung in Gott oder sein ungeschaffenes Wesen verwandelt werden: welches in alle Ewigkeit nicht seyn kan. Denn obwol GOtt Allmächtig ist, so kan er doch dises nicht machen (und wann Ers könte, wäre Er nicht GOtt), daß eine Creatur natürlich und wesentlich GOtt sey".[16] Vielmehr ist die Seele nur „auss Gnaden" Gott, wie wir es danach ja auch gar nicht anders erwartet haben.

Sieht man nun von dem Vorwort, das so stark „an die Bestrebungen seiner katholischen Apologeten des 19. Jahrhunderts" erinnert,[17] ab, so ist der Versuch, die Katholizität Schefflers aus dem „Cherubinischen Wandersmann" zu beweisen, aber keineswegs ein so leichtes Unternehmen, wie das allen jenen Apologeten scheinen mag. Die Zahl der hierfür verwendbaren Sprüche ist derjenigen der pantheistischen Richtung gegenüber absolut in der Minorität. I, 11 könnte etwa herangezogen werden:

„Gott ist in mir das Feur und ich in ihm der Schein;
Sind wir einander nicht ganz inniglich gemein"?[18]

---

[15] Held I, 306; Bölsche, LXXIV; Ellinger, Propyläen-Ausgabe I, 11.
[16] ebd. [17] Ellinger, Leben, 139.
[18] Hier will der Dichter nach Seltmann, 72 „durch ein Gleichnis klarmachen, was die hl. Schrift mit den Worten lehrt: Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde, um dann die innere Nothwendigkeit der Verähnlichung mit Gott als sittliche Forderung daraus herleiten zu können"; um Schefflers Pantheismus zu beweisen, ist dieser Spruch in der Tat unzureichend, vgl. auch Seltmann, 69/70 und unten Teil II, Kap. 6, S. 144 f; vgl. ferner die Sprüche I, 195, 198 und 106, welch letzterer nach Seltmann, 73 auch nicht pantheistisch ist, „denn der Mensch ist thatsächlich nicht außer Gott, Apg.
Fortsetzung siehe nächste Seite

Der Schein ist ja, wenngleich er seinen Grund im Feuer hat, in der Tat noch nicht dieses Feuer selbst; die Hitze ist, wie es bei Eckhart einmal heißt, da „wo sie noch in dem Feuer beschlossen ist, der wahren Natur des Feuers so fern wie der Himmel der Erde".[19] Des weiteren kämen hier die Sprüche der sogenannten Brautmystik in Betracht, die man ohnedies als spezifisch katholisch-kirchlich bezeichnen darf.[20] Auch Braut und Bräutigam unterscheiden sich noch wesentlich voneinander; Gott stiftet nur „die innigste Freundschaft mit der Seele als Tochter und Braut".[21] Natürlich erscheint die Vereinigung mit dem Bräutigam, Christus, wie sie etwa in der Kommunion vollzogen wird, dem Strenggläubigen wesentlich leichter als die mit dem unfaßbaren Gotte. Scheffler bietet hierfür ebenfalls Stützen:

„Vermöcht ich Gotts so viel als Christus zu empfangen,
Er ließe mich dazu im Augenblick gelangen"

heißt es I, 128.[22] Ausdrücke, wie „in Gott aufgetrieben sein" (II, 1), mögen fernere Zweifel aufkommen lassen über die letzte Vereinigung und den Glauben an die somit existierende „Anderheit" des Menschen bestärken. Silesius bezeichnet diese Anderheit ja selbst als einzigen Unterschied von Gott (II, 201), worauf seine katholischen Freunde stets pochen. Nur hätten sie dann die Pflicht, sich doch auch einige andere Sprüche zusammenzusuchen, in denen sich der Ausdruck gleichfalls findet. Denn wo mehrere dagegen sprechen, ist mit einem nichts bewiesen. II, 201 erscheint jene Anderheit als ausgemachte Sache, IV, 10 wird die Möglichkeit ihrer Überwindung zugegeben und IV, 181 ist sie bereits vollzogen:

„Die selge Seele weiß nichts mehr von Anderheit,
Sie ist ein Licht mit Gott und eine Herrlichkeit".[23]

Sogar Dionysius der Karthäuser, den Scheffler in der Vorrede so gutgläubig zum Beweise des Gegenteils heranzieht, erklärt sich

---

Fortsetzung von Fußnote 18
17, 27, und kann auch nicht außer Gott sein, so wenig wie Gott außer dem Menschen sein kann, denn, wäre dies der Fall, so wäre ja der Mensch unabhängig von Gott und die Gottlosigkeit wäre keine Sünde"; S. widerspricht sich hier selbst, denn wenn er zuletzt von „Gottlosigkeit" redet, gibt er ja zu, daß der Mensch außer Gott sein kann, und ob „Sünde" oder nicht, die Tatsache bleibt bestehen; aber S. philosophiert ja auch lediglich für den „Gläubigen".

[19] Eckhart, 41.

[20] vgl. I, 183; II, 10, 14, 108; III, 51, 79, 83; IV, 88 u. a. Seltmann, 156.

[21] Ruiz de Montoya, Gies, 88. [22] vgl. I, 208; V, 198, 202.

[23] Seltmann kommt auf die beiden zuletzt genannten Epigramme S. 197/98, Anm. 1 zu sprechen. Danach darf IV, 10 „nicht als ein Aufgehen der Seele ihrem Wesen nach gedeutet werden, denn dann hätte sie ja keine Empfindung mehr für den Genuß einer Seligkeit, von welcher doch eben die Rede ist. Die Erklärung liegt vielmehr in dem Spruche IV, 181: Die Seele weiß nichts mehr von Anderheit, aber sie ist doch noch da; sie hat nur keinen anderen Willen mehr als den Willen Gottes". Ob der Spruch allerdings im Sinne ähnlicher Spitzfindigkeiten gedeutet und gepreßt werden „darf", sei dahingestellt.

damit einverstanden und sagt: „Der Geist wird mit Gott eins, ein Geist, eine Seele, ein Sein, eine Seligkeit; er nimmt keine Anderheit wahr“.[24]

Im fünften Buche wird abermals ein kurzer Rückzug angetreten und es erscheint die Universalbezeichnung „aus Gnaden“.

„Aus Liebe wird Gott Ich, ich aus Genaden Er,
So kommt ja all mein Heil nur bloß von ihme her“ (V, 270).

Alles weitere spricht jedoch schon gegen diese Meinung und auch das sechste Buch fällt vollkommen aus der Rolle. Die sich darin findenden Epigramme über die Vergottung fallen gänzlich aus dem Rahmen dieses sonst so kirchlichen Buches heraus und gehören mit zum besten, was Scheffler über diesen Gegenstand geschrieben hat.[25]

Man mag sich also auch die größte Mühe geben, Beweise für die Rechtgläubigkeit des Dichters beizubringen, an dieser Stelle ist sie kaum lohnend und das Ergebnis ein ganz unbedeutendes und unbefriedigendes. Für diesen Zweck versprechen andere Kapitel, wie wir sahen, weit größere Erfolgsaussichten, auf die man sich aber ebenso merkwürdigerweise bisher nicht gestützt hat, wie man sich andererseits auf das Vergottungsproblem und den völlig mißglückten Kommentar dazu in der Vorrede versteifte und diese auszubeuten versuchte, was daher ebenfalls wieder mißlingen mußte. Silesius ist schon zum Teil katholisch, es kommt nur darauf an, ihn an der richtigen Stelle zu fassen und dort einzuhaken. Bisher hat man in falschem Ehrgeiz aber stets noch das Falsche beschlagnahmt.

Scheffler ist als christlicher Moralphilosoph bis zu einem gewissen Grade kirchlich festzulegen, in seiner Lehre von der Vergottung dagegen hat er sich in zu „mißverständlicher“,[26] d. h. in zu unmißverständlich pantheistischer Weise ausgesprochen. Mit seinen eigenen Worten kann er im Vorwort widerlegt werden, und es bereitet dieses Unternehmen weit geringere Schwierigkeiten als das umgekehrte Verfahren, dem man die Verlegenheit und Geschraubtheit auf den ersten Blick ansieht. Scheffler ist in seiner Vergottungslehre Eckhartianer, in der Vorrede wird der Meister, ebenso wie Böhme und Weigel, wohlweislich gar nicht erwähnt.[27]

---

[24] Gies, 80, 92; vgl. IV, 136, 155. Mahn, 57, Anm. 1 verweist hier auf Hegel „mit seiner Auffassung der Natur als der Idee in ihrem Anderssein“ und schließt ganz in unserem Sinne: „durch die Vergöttung schließt sich die gezweite Gottheit wieder zur Einheit zusammen“; vgl. ebd. Weigel, Theologia Deutsch und Meister Eckhart, für die Mahn jedoch Belege für die Überwindung der Anderheit beizubringen unterläßt; vgl. Eckhart, 150, ferner Kues, 41, 48.

[25] vgl. VI, 170—175.

[26] vgl. Rosenthal, Vorwort zum „Ch. W.“, XXXIII; Poulain, 537.

[27] Die Gies'sche Meinung, 130, daß das Vorwort nicht dazu berechtige, eine pantheistische „Umdeutung“ vorzunehmen und man bei einzelnen Epigrammen eher „von mangelnder dichterischer Gestaltungskraft, von jugendlichem Überschwang u. ä. reden“ sollte, ist zu billig, um diskutabel zu sein; vgl. Teil II, Kap. 6, unten S. 147.

„Du mußt, was Gott ist, sein"; heißt es in der Überschrift zu I, 6, „ein Gott in Gotte", nicht auf ähnliche Weise, nicht nur der Form nach.[28] „Mit Gott wohnen und ruhen wir in wesentlicher Einheit", wie der Dichter bei Ruysbroeck lesen konnte.[29] Gott ist wie ich und ich bin wie Gott (I, 10),[30] mein Geist steht wesentlich in seinen eingetaucht (I, 74), was Scheffler in einem späteren Zusatz noch besonders unterstreicht.[31] So wie die Rebe aus dem Weinstock die ihr zum Gedeihen notwendigen Säfte zieht und beide ein natürliches Ganzes bilden, genau so stellen Mensch und Gott in der Einigung ein Wesen dar (I, 79).[32] Hier ist die Seele Gott völlig gleich (I, 89), sie ist „zu lauter Gotte worden" (I, 92).

„Sobald durch Gottes Feur ich mag geschmelzet sein,
So drückt mir Gott alsbald sein eigen Wesen ein" (I, 104).

Ähnlich drückt sich der Dichter I, 102, 105, 247—50; II, 162, 163 und an anderen Stellen aus. Das der Alchemie entnommene Bild des Schmelzprozesses als Analogon zur Vergottung ist nebenbei bemerkt ein der Mystik allgemein geläufiges. „Um sich davon einen Begriff zu machen, vergleicht man den Menschen mit dem Eisen, das, ins Feuer gelegt, ganz vom Feuer erglüht. Ohne seine Natur zu verlieren, ist es doch in gewissem Sinne Feuer geworden".[33] Eben deshalb, da man sich ja mit dem „gewissen Sinne" nicht zufrieden gibt und, wie wir sehen, die Wesensgleichheit lehrt, ist der Vergleich letzten Endes auch etwas hinkend. Von der kirchlichen Richtung aus diesem Grunde jedoch gerade bevorzugt und gern gebraucht.[34] So taucht er bei Bernhard unter dem Vorbehalt auf, daß die „Substanz" auch fernerhin dieselbe bleibt.[35] Bei Blosius darf man diesen Vorbehalt auch dort annehmen, wo er nicht deutlich ausgesprochen wird,[36] und selbst Böhme meint einmal, daß dem Einen an sich dabei nichts ge-

---

[28] vgl. Harphius, Gies, 82. [29] ebd. 89.

[30] vgl. „Die minnende Seele", Maizier, 138: „Ich du, du ich, wir zwei sind ein".

[31] „Wahrhaftig, gänzlich, also wesentliche Einkehrung"; vgl. die Ausgaben Bölsches und Ellingers, Held I, 193; vgl. auch Weigel, 33: „Ich sage ausdrücklich: Sollte uns das von außen imputiert und zugerechnet werden und nicht in uns sein wesentlich, leibhaftig, so wäre es keine leibhaftige Vereinigung oder Verbindung und würde verleugnet die seligmachende Geburt Jesu Christi aus der Jungfrauen, das ist der Glaube und die Liebe in uns".

[32] Vielleicht das beste Bild für die Vergottung „von Natur", was sich mit Seltmann, 158 sogar durch die Bibel belegen läßt ! Joh. 15, 4 u. 5 ; Matth. 7, 17 u. 18 ; vgl. auch „Ch. W." I, 81, 90, 106.

[33] Poulain, 278.

[34] Auch in der Vorrede ist nur vom Einswerden, nicht vom Einssein die Rede, worauf u. a. auch Mahn, 12 hinweist ; Seltmann, 79, der Mahn zitiert, sucht darüber so schnell wie möglich hinwegzukommen.

[35] vgl. Preger I, 226 ; eine ähnliche Stelle bei Gies, 101/02 ist dagegen nur durch Anwendung des Prinzips des „benignius interpretandi" rechtgläubig auszulegen.

[36] vgl. Gies, 75/76, 103.

schehe, „ebenso ist denn auch die Seele in das Feuer der Gottheit gesetzt“, was sie jedoch „nicht verwandelt, sondern ihr nur göttliche Qual der Majestät verleihet“.[37]

Zur genaueren Bezeichnung der Tatbestände ist das zweite Gleichnis, das sich in fast allen mystischen Schriften findet, weitaus treffender. Es ist der Tropfen, der ins Meer fällt. Schon gleich zu Beginn der Dichtung spricht Silesius davon, daß man sich ins „ungeschaffene Meer der bloßen Gottheit“ werfen müsse (I, 3).[38] Die Wendung taucht dann im weiteren Verlaufe zu wiederholten Malen auf. So heißt es III, 168 vorerst noch beschreibend:

„Die Gottheit ist ein Brunn, aus ihr kommt alles her
Und lauft auch wieder hin. Drum ist sie auch ein Meer“.[39]

IV, 139 gebraucht Scheffler den Ausdruck von der „glückseligen Ertrinkung“ in diesem Meere.[40] Im sechsten Buche finden sich darüber die schönsten und zugleich klarsten Verse. Die Epigramme VI, 171—174 sind Variationen über das dem Dichter durch die Überlieferung gegebene Thema. „Im Meer werden alle Tropfen Meer“ (171),[41] alle schließen sie sich zu einem zusammen (174), der einzelne kann also gar nicht unterschieden werden.

„Wenn du das Tröpflein wirst im großen Meere nennen,
Dann wirst du meine Seel im großen Gott erkennen“ (172).

Deutlicher kann der Patheismus kaum noch ausgesprochen werden. Um so merkwürdiger muß es deshalb erscheinen, daß man kirchlicherseits an diesem Gleichnis nie etwas auszusetzen fand. Denn wenn das Bild zum Teil auch noch unter spezifisch christlichem Aspekt gebraucht wird, wie etwa bei Gertrud,[42] so lassen andere Autoren doch schließlich Zweifel darüber aufkommen, ob die Auslegungsweise des „benignius interpretandi“ stets die richtige sei. Hierher gehört z. B. Tauler, wenn er sagt: „Hier im abgrundtiefen Meer der Gottheit wird der Geist eingetaucht und verschlungen, so daß er sagen kann: In mir ist Gott, außer mir ist Gott, und von allen Seiten um mich herum ist Gott; alles ist für mich Gott; ich kenne nichts als Gott“.[43] Daß Mensch und Gott auf diese Weise k e i n wesentliches Eines bil-

---

[37] Hamberger I, 258.

[38] vgl. I, 115.

[39] vgl. „Margarita evangelica“, Gies, 100, wo vom „Quellbrunn der Gottheit“ und dem „Zurückfluten in das Meer seiner Gottheit“ die Rede ist; Sandäus, Gies, 98: „Bei den Mystikern ist das Meer ein Symbol für Gott“.

[40] vgl. IV, 135, 157, 179; dazu Sandäus, Gies, 100.

[41] „Das Tertium comparationis“ sagt Seltmann, 199, Anm. 2 dazu, „liegt hier nicht in dem Aufgehen der Substanz, sondern nur in der durch die Vereinigung herbeigeführten V e r ä h n l i c h u n g und Unkenntlichkeit. Der Tropfen nimmt fortan an allen Eigenschaften des Meeres Theil und ist vom Ganzen nicht mehr zu unterscheiden“. Wo aber bleibt danach die „Ä h n l i c h k e i t“?

[42] vgl. Gies, 72.

[43] ebd. 99; vgl. Tauler, 13/14; Poulain, 120; ebd. auch Schram.

deten, wird man hier kaum noch behaupten können. Fast genau so äußert sich die heilige Katharina von Genua.[44] Etwas anders ist es bei Blosius, der die Seele nur „hierhin und dorthin in der Gottheit" schwimmen läßt,[45] während Alfons von Liguori meint, daß sie „wie ein Glas Wasser, das man ins Meer schüttet, ganz eins mit dem Meere wird".[46] Völlig eindeutig spricht der englische Prediger Johann Pordage (1625—1698), für den die Vereinigung darin besteht, „daß unser Wesen mit dem ewigen Worte, ja mit der ganzen hochheiligen Dreieinigkeit reell oder in der Tat und Wahrheit vereinigt und von derselben verschlungen wird, wie ein Tropfen Wasser in dem Meer", woran man „nach so vieler heiliger Seelen vielfältiger Erfahrung billigerweise nicht zweifeln" kann.[47]

Scheffler steht mit seiner Ansicht also keineswegs allein und isoliert. Er tritt das Erbe einer alten Tradition an, in Verfolgung deren wir den Anteil der deutschen Mystik noch kaum berücksichtigt haben. Silesius ist ja, wie wir sagten, vor allem Eckhartianer. Auf den Kölner Meister führen alle großen Linien zurück. Die meisten Sprüche ließen sich demgemäß mit Stellen aus Eckhart belegen, die oben gegebenen Andeutungen[48] enthalten jedoch bereits das Wesentliche über das Verhältnis beider zueinander. Gott zieht die Seele „so völlig in sich, daß sie selber darüber zu nichte wird, wie die Sonne das Morgenrot an sich zieht, daß es zu nichte wird".[49] Gnade spielt dabei keine Rolle mehr, im Gegenteil, sie beengt die Seele; „sie ist nicht zufrieden mit der Gnade, weil die etwas Kreatürliches ist".[50] Was Namen hat, genügt ihr nicht mehr, denn sie besitzt die Einheit mit der göttlichen Natur.[51] Und Scheffler schreibt ganz ebenso kategorisch:

„Der Ort unds Wort ist eins und wäre nicht der Ort,
Bei ewger Ewigkeit! es wäre nicht das Wort" (I, 205).[52]

Was Gott mir ist, das bin ich ihm wieder (I, 224), geb ich ihm mein Herz, muß er mir seines geben (II, 41).

Pantheistische Tendenzen brechen auch in allen anderen hierhergehörigen Epigrammen durch, ohne daß es uns möglich wäre, letztere vollzählig aufzuführen. Einige wenige mögen den Abschluß bilden. So heißt es II, 125, daß Gottes Wesenheit in

---

[44] vgl. Gies, 99; Hamberger I, 160; Ludwig de Ponte, ebd. 219.

[45] Poulain, a. a. O.; vgl. Tauler, Maizier, 182: „wie ist dem so wol, der in der gotheit swimmen sol"; Seuse, 122, erzählt von einem Prediger: „Ihm war oft, als ob er in der Luft schwebte und zwischen Zeit und Ewigkeit in dem tiefen Gewoge von Gottes grundlosen Wundern schwämme"; ebd. 128: „...ich schwimme in der Gottheit wie ein Adler in der Luft"!

[46] Poulain, 279.

[47] Hamberger I, 284/85, 287; vgl. „Tochter Syon", Maizier, 87.

[48] s. oben S. 107/08.

[49] Eckhart, 49; vgl. „Ch. W." II, 215; „Der Minne Spiegel", Maizier, 113.

[50] Eckhart, 55; vgl. ebd. 90.

[51] ebd. 90/91. [52] vgl. dazu Teil II, Kap. 6, unten S. 144 f.

uns aufglimmen müsse, IV, 156, daß Gott mehr in uns sei, „als wenn das ganze Meer in einem kleinen Schwamm ganz und beisammen wär".[53] Bekannt ist auch der nach Augustin geformte Spruch V, 200:

„Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden.
Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du Erden".[54]

So wie der Mensch, bevor er „Ich noch war", Gott in Gott war, genau so kann er es auch wieder werden (V, 233). Alles Menschliche vergeht dann (V, 356) und Gott vermag uns keinen anderen Namen beizulegen als den eigenen (VI, 15),[55] denn „Gott zeuget nichts als Gott" (VI, 134).[56] — Durch diese Beispiele und kurzen Ausführungen dürfte Schefflers Rechtgläubigkeit nicht nur zweifelhaft geworden, sondern sein Pantheismus in diesem Punkte auch erwiesen sein.

---

[53] Ebenfalls eine allgemein mystische Wendung, wenn auch nicht so oft wie jene anderen gebraucht. Vgl. Sandäus, Gies, 101: „Der Mystiker betrachtet sich... wie einen Schwamm im Meer..., denn wie das Meer den Schwamm umgibt und durchdringt, so Gott die Kreatur"; ferner Maria von der Menschwerdung, Poulain, 107; Ignaz von Loyola, ebd. 361; Augustin, Seltmann, 119. Scheffler weicht davon aber, wie bemerklich, wesentlich ab.

[54] Nach Augustin, Joh.-Brief, II. Abhdlg.: „Wie derjenige, der die Erde liebt, Erde sein wird, so wird, wer Gott liebt, Gott sein"; Sch. kannte die Stelle aus der „Theologia mystica" des Sandäus, S. 434, vgl. Gies, 84; ferner Eckhart, 39; Fichte, „Anweisung", 13: „Was du liebest, das lebest du"; Hebbel sagt einmal: „Gott versteckt sich hinter das, was wir lieben", Genoveva-Brocken, Gesammelte Werke, eingel. v. H. Bieber, Bln. 1925, Bd. I, 419.

[55] Psalm 81, 6.

[56] vgl. VI, 232, 236.

II. Gott.

1. Die Unfaßbarkeit Gottes (negative Theologie).

Haben wir bisher den Weg des Menschen zu Gott, den mystischen Aufstieg, zu zeichnen versucht und die Erreichung des ersehnten Zieles in der Vergottung geschildert, so wird es nunmehr unsere Aufgabe sein, den Gegenpol des Menschen einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Es wird sich darum handeln, klarzustellen, was unter dem metaphysischen Prinzip, das der Mystiker kurz als „Gott" bezeichnet, zu verstehen ist. Das Grundsätzliche in der Fassung des mystischen Gottesbegriffs wurde dabei in der Überschrift bereits angedeutet: es ist die Überzeugung von der Unerkennbarkeit und Unerreichbarkeit Gottes, richtiger der Gottheit, mit den Mitteln der Vernunft. „Was Gott ist, weiß man nicht", sagt Scheffler (IV, 21). Gott ist ein letzthin Unbekanntes; alles was von ihm ausgesagt werden kann, das ist Gott nicht.

Als die eigentliche Wurzel dieser „Theologia negativa" wird gewöhnlich Dionysius Areopagita angegeben. Tatsache ist, daß er in seinen Schriften das erste große System einer solchen negativen Theologie aufrichtete. Um etwas in ein System bringen zu können, muß dieses Etwas allerdings schon vorhanden sein, und wir können daher nicht umhin, die Anfänge der verneinenden Gottesaussage[1] in weit frühere Zeiten zurückzuverlegen.

Schon der indische Weise antwortet auf die Frage nach dem Wesen Gottes mit einem „neti, neti", d. h. Gott ist nicht so und ist nicht so. Worte und Gedanken, heißt es in den Upanishaden, kehren vor ihm um, ohne ihn zu finden.[2] Das Wort „Brahman" ist deshalb auch weder männlich noch weiblich,

[1] Der Ausdruck „verneinende Beschauung", auf den man, von Scheffler abgesehen, auch in der Literatur öfters stößt (vgl. Mahn, 26/27; Ellinger, Leben, 94, 116; Poulain, 243), erscheint mir sprachlich schlecht und irreführend. Was „beschaut" wird und das „Beschauen" selbst ist stets etwas Positives und erst in der Aussage über das Geschaute bedient man sich der Negation, um es überhaupt auf irgendeine Weise zu bestimmen.

[2] vgl. Chamberlain, 28/29.

sondern sächlich, ebenso wie das griechische „Theion“ und das nordische und gotische Wort für Gott. Erst unter christlichem Einfluß setzt sich das männliche Geschlecht durch.[3] Ähnliche Züge sind bereits auch auf dem Boden der Dämonologie feststellbar.[4] Und der Religionshistoriker Baethgen sagt in diesem Zusammenhang: „Das Geschlecht gehört ursprünglich nicht zur Gottheit“.[5] Im Anschluß an Jastrow und andere kommt Bertholet dann zu der Formel, wie wir sie schon im „Faust“ ausgesprochen finden: „Am Anfang war die Kraft“ und meint, daß es erst ein Sekundäres sei, „diese Macht mit Willen und Gestalt zu begaben, oder anders ausgedrückt: sie nicht rein dynamistisch, sondern personalistisch zu fassen“,[6] worauf sich gerade das Verfahren der sog. positiven Theologie gründet.

Bekannt ist die Antwort des griechischen Dichters Simonides, die dieser Hiero, dem Tyrannen von Syrakus, auf seine Frage was wohl die Götter seien, nach langem Zögern gab. „Je tiefer ich über Gottes Wesen nachsinne“, sprach er, „um so undeutlicher werden meine Vorstellungen“.[7] Apollonius von Tyana redet von dem „unteilbaren Gott der absoluten Ferne“, den kein Name zu bezeichnen imstande sei, kein Opfer, ihn zu beflecken. „Nur die schweigende Vernunft sammelt sich für ihn im Gebet“.[8] Philon findet es ganz natürlich und nicht weiter verwunderlich, daß Gott nicht geschaut werden kann, denn es könne ja auch der uns innewohnende Nous nicht erkannt werden. Oder, so fragt er, „wer hat das Wesen der Seele je geschaut?“[9] Gott steht jenseits von Zeit und Raum und außerhalb alles Geschaffenen. Die höchste Erkenntnis, die uns zuteil werden kann, ist, wie auch Nikolaus von Kues später nachdrücklichst betonen sollte, die Einsicht, „daß Gott seinem Sein nach überhaupt nicht erfaßbar, und die Einsicht, daß er unsichtbar ist“.[10]

In die gleiche Entwicklungslinie gehört endlich Plotin mit seinem Begriff des Einen.[11] Von diesem Einen oder schlechtweg Gott reden wir zwar, meint er, wir sagen damit im Grunde jedoch nichts von ihm aus. Denn wir sagen, was er n i c h t ist, nicht was er ist.[12] „Man nehme ... alles hinweg und sage nichts von ihm aus, dichte ihm auch nichts an; dann läßt man nur die Aussage ‚er ist‘ übrig, ohne damit etwas von den ihm nicht zukommenden Attributen zu behaupten“.[13] Das Eine, das kein Be-

[3] vgl. ebd.; ferner Bertholet (s. Lit.-Verz.).
[4] Bertholet, 3/4. [5] ebd. 22. [6] ebd. 4.
[7] Chamberlain, 29; außerdem erwähnt bei Seb. Franck, „Paradoxa“, Nr. 1, S. 13; Schleiermacher, „Reden“, Anfang der 2. Rede, S. 27; dies. in der Ausgabe von A. Messer, Stuttgart 1923 (Strecker und Schröder), S. 169, Anm. 1.
[8] Bie, 52; die „schweigende Vernunft“: vgl. die „Armut am Geist“ und „Abgeschiedenheit“ der deutschen Mystik, Teil I, Kap. 10, oben S. 101 f und die „Nacht der Sinne“ in der katholischen Mystik.
[9] Bernhart, 263, Anm. 172. [10] ebd. 265, Anm. 213.
[11] vgl. Kap. 3, unten S. 132 f. [12] vgl. Söhngen, 15. [13] ebd.

griff umfaßt und dem Denken unerreichbar ist, hat weder Eigenschaften noch Größe, ist nicht Geist und nicht Seele, weder bewegt noch ruhend. Es ist formlos und bedarf keiner Gestalt, von ihm aber stammt jede Gestalt ab.[14] Alle positiven Aussagen und Begriffe sind hier nichtig, denn man kann nur in Negationen und Paradoxien von Gott sprechen. Das Eine liegt überhaupt jenseits aller Aussagen. Mit dieser Definition des Ersten oder der Gottheit trägt Plotin Wesentliches „zur Begründung der nachmals so folgenschweren ‚negativen Theologie'", wie Joseph Bernhart schreibt, bei.[15]

Auch aus der patristischen Zeit lassen sich für diesen negativen Gottesbegriff mancherlei Belege beibringen. Ebenso baut sich auf ihm das System des von der Kirche als Hauptirrlehrer verdammten Gnostikers Marcion auf, der bereits hundert Jahre vor Plotin sein „Evangelium vom fremden Gott" verkündet.[16] Maximus von Madaura, ein erklärter Feind der aufblühenden christlichen Lehre, erkennt nur einen höchsten und einzigen Gott an, „ohne Anfang und Ende, dessen in der Welt verbreitete Kräfte wir unter verschiedenen Bezeichnungen anrufen, weil wir seinen wahren Namen nicht kennen".[17] Auch Origines erklärt den menschlichen Verstand für unfähig, irgendetwas über das Wesen Gottes auszumachen. Gott ist ihm unbegreiflich und unerkennbar.[18] In dem „Oktavius" des Minucius Felix heißt es: „Unser Menschenherz ist zu eng begrenzt, um Gott zu verstehen; wir schätzen ihn nur dann richtig ein, wenn wir anerkennen, er übersteige jede Schätzung".[19] Damit übereinstimmend sagt Cyprian, daß über Gott nur dann etwas Richtiges ausgesagt werden könne, „wenn wir gestehen, er sei nicht zu begreifen".[20] Gregor von Nazianz, der Patriarch von Konstantinopel, nennt ihn das „Nichts und Alles" und gibt ihm, schon genau so wie Angelus Silesius, alle Namen und keinen.[21] Selbst bei Augustin, dem „Vollender des Begriffes der kirchlichen Rechtgläubigkeit",[22] lassen sich die Ansätze einer solchen negativen Theologie nachweisen. Er versucht zwar, auch an Gott mit den Kategorien des Aristoteles heranzukommen, aber, bekennt er, „es nützte mir nichts, es schadete mir".[23] Und an anderer Stelle redet er von ihm „nicht in dem Wahne, damit etwas gesagt zu haben, sondern

---

[14] ebd. 17.

[15] Bernhart, 252, Anm. 24.

[16] vgl. Adolf v. Harnack, „Marcion, das Evangelium vom fremden Gott", 2. Aufl. 1925; ferner Chamberlain, Vorwort und Gehlen, „Fichte", 59—61.

[17] Chamberlain, 9. [18] vgl. ebd. 32. [19] ebd. [20] ebd.

[21] Bernhart, 254, Anm. 63; vgl. Gies, 115; dazu das Wort Heraklits: „Eines, das allein Weise, will nicht und will doch auch wieder mit dem Namen Zeus genannt werden", A. Fischer, „Die Grundlehren der Vorsokratischen Philosophie", in „Große Denker", hrg. v. E. von Aster, Lpg. 1923 (2. Aufl.), Bd. I, 48.

[22] Chamberlain, 33. [23] Bie, 102.

nur, damit dieser Gegenstand nicht mit Stillschweigen übergangen werde".[24]

Erst hier sind wir etwa auf der geschichtlichen Höhe des Areopagiten angelangt, der wahrscheinlich um 500 in Palästina schrieb. In seiner „mystischen Theologie" baut er, wie schon erwähnt, die negative Gottesaussage zu einem umfassenden System aus. Gott, sagt er, ist im Grunde zwar beiden Wegen der Dialektik überlegen, der Weg der Verneinung ist jedoch letzten Endes immer noch der bessere, weil der Sache selbst adäquatere. Positiv kann das Wesen Gottes in keiner Weise ausgedrückt werden, denn „die Unermeßlichkeit übertrifft und überragt die Wesenheiten".[25] Die Einheit des göttlichen Wesens ist über allen Geist erhaben und fällt in keinen Gedanken. Gott ist ein Wesen über allen Wesen, „für das ein Wort, ein Begriff, ein Name mangelt".[26] Der Urheber alles Erkennbaren steht selbst über allem Erkennbaren, ist weder Seele noch Geist, weder Phantasie noch Vorstellung. Er ist weder Zahl noch Ordnung, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Kraft noch Licht. Er ist überhaupt nichts von dem, was irgendwie bestimmbar ist.[27] Und „wenn man Gott sieht und begreift, was man sieht, dann erkennt man, daß es nicht Gott ist, den man betrachtet, sondern etwas von ihm, das wir begreifen können".[28] In ewigem Stillschweigen verharrt er, jenseits von Sein und Nichtsein im Bestimmungslosen, unsagbar, unaussprechlich. Alle Beweise seiner Existenz sind daher zwecklos und müssen in sich selbst zusammenbrechen; er ist weder leugbar, noch beweisbar, Bejahung und Verneinung können auf ihn keine Anwendung finden, da er über ihnen steht.

Von hier aus tritt nun diese „Theologia negativa" ihren Siegeszug durch die Jahrhunderte und über die Geistesbewegung der Mystik hinaus durch die Geschichte der Philosophie überhaupt an. Es ist deshalb nötig und von Belang, die weitere Entwicklung in ihren Hauptpunkten mit wenigen Strichen zu umreißen, denn Scheffler ist auch hier, wie wir noch sehen werden, durchaus ein Glied in der Kette der geschichtlichen Überlieferung und ohne diese Tradition weder denkbar noch auch ganz verständlich.

Im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts kommen die Schriften des Areopagiten nach dem Abendland und beginnen hier alsbald zu wirken. Eriugena nennt den Verfasser den „großen und

---

[24] „De trin." lib. V, cap. 9, Chamberlain, 33; vgl. auch die Stellen bei Seltmann, 98, 101 und Hilarius, „De trin." lib. II, cap. 6, ebd. 98: „Gott ist unsichtbar, unaussprechlich, unendlich".

[25] Gies, 105.

[26] ebd.; vgl. Mar. Victorinus, Seltmann, 96, der von Gott sagt, daß er „sine existentia, sine substantia, sine intelligentia, sine vita" und „non per privationem, sed per superlationem" sei; „omnia enim, quae voces nominant, post ipsum sunt".

[27] vgl. Held I, 200. [28] Poulain, 134; vgl. Eckhart, 139.

göttlichen Offenbarer“[29] und übersetzt einen Teil seiner Schriften ins Lateinische. Der Einfluß des Areopagiten auf den Iren liegt somit auf der Hand. Auch Eriugena bedient sich vorzugsweise der verneinenden Theologie bei der Beschreibung des Wesens Gottes. Gott weiß nach seiner Meinung selbst nicht, was er eigentlich ist; er ist das unendliche Wesen schlechthin und erkennt sich nur in seiner schaffenden Tätigkeit.[30] „Er weiß nicht, daß er Etwas sei, weil er erkennt, daß er durchaus nicht in den Bereich desjenigen gehöre, was irgend erkannt wird und wovon man sagen oder denken kann, was es ist“.[31] Gott ist jenes Prinzip des Universums, das „schafft und nicht geschaffen wird“ (creat et non creatur), in Bezug auf das Seiende ein „Nicht“, in Bezug auf Werden und Sein die Kausalität und Potenzialität aller Dinge, in Hinsicht auf Vielheit und Zahl die in sich gegensatzlose Monas oder Einheit, hinsichtlich seiner Unerfaßbarkeit die göttliche Finsternis.[32]

Die deutsche Mystik nimmt diese Gedanken in ihrer Gesamtheit wieder auf, in der Scholastik sind sie wohl feststellbar, treten jedoch bei weitem nicht so stark hervor. Hier beherrscht ja vielmehr gerade der Gottes b e w e i s das Feld. Der menschlichen ratio, meint Hugo von St. Victor, ist Gott undenkbar, incogitabilis, denn sie erfaßt nur, was sie kennt. Und jene, die den Geist Gottes in sich tragen, können ihn zwar erleben und seiner inne werden, aussagbar ist dieses Erlebte jedoch nicht.[33] Gott ist nach kirchlicher Lehre die Trinität, sagt Bernhard, „inbezug auf die Welt das Endziel; inbezug auf sich? e r weiß es“.[34] Deshalb wird Gott „wahrhaftiger nach dem erkannt, was er nicht ist, als nach dem, was er ist“.[35] „Je weniger bestimmt daher“, heißt es bei Thomas, „je allgemeiner und unbedingter ein Name ist, desto mehr eignet er sich für Gott. Unter allen Namen ist darum der geeignetste für Gott der Name: ‚Ich bin, der ich bin‘ “.[36]

Die Schriften der deutschen Mystik sind gleichsam unzählige Variationen über das eine große Thema: die Unfaßbarkeit Gottes. Hildegard von Bingen erklärt, daß das „hohe göttliche Wesen für den menschlichen Geist unbegreiflich“ sei, daß wir es mit unserem „hinfälligen und schwachen Nachdenken nicht zu erfassen vermögen“.[37] Mechthild von Magdeburg spricht von der „Formlosigkeit und Unbegrenztheit des Wesens und der in sich begrenzten Ordnung“ der Dinge.[38] In Eckhartscher

---

[29] Noack, 27.
[30] vgl. ebd. 37/38.
[31] Chamberlain, 33.
[32] vgl. Preger I, 158; Seuse, 126.
[33] vgl. Preger I, 233/34.
[34] Gies, 107.
[35] „Liber XXIV philosophorum“, Bernhart, 135; vgl. Thomas, Chamberlain, 34 und Seltmann, 101/02.
[36] 2. Mose 3, 14; Feuerbach, 409; vgl. Hilarius, „De trin.“ 1, 5, Seltmann 103.
[37] Windstoßer, 31/32.
[38] Preger I, 110.

Sprache und Formulierung lesen wir schon in dem aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammenden „Dreifaltigkeitslied“:

„Daz wüeste guot
nie vuoz durchwuot[39]
geschaffen sin
kam nie da hin,
ez ist, und weiz doch nieman waz.
Ez hie, ez da,
ez ferre, ez na,
ez tief, ez ho:
ez ist also,
daz es ist weder diz noch daz“.[40]

Der Verfasser der Schrift „De adhaerendo deo“ (Vom Anhängen an Gott)[41] schließt bei der Beschreibung des göttlichen Wesens alles Leibliche, Sinnliche, Bildliche, zweitens alles Verständliche und Begreifliche, endlich selbst das Wesen aus.[42] Denn sobald der Mensch der Dinge Beschaffenheit kennt, sagt Meister Eckhart treffend, „gleich ist er ihrer müde und schaut wieder nach etwas Neuem aus: immer hat er Sehnsucht, diese Dinge zu kennen, und hat doch kein Beibleiben. Nur jenes unerkennende Erkennen erhält die Seele bei solchem Bleiben und treibt sie doch zum Nachjagen“.[43] Gott wahrhaft zu erkennen, dazu vermag unsere Vernunft nicht emporzuwachsen,[44] der Seele ist es unmöglich, den Schöpfer ganz zu „durchgründen“.[45] „Nur wer Gott unter keinerlei Form sucht, der ergreift ihn, wie er in sich selber ist“.[46] Alles aber, „was irgend der Darstellung fähig ist, das halte ich nicht für Gott“.[47] Er ist die „Bestimmtheit der Bestimmungslosigkeit“ und „hat seinen Namen nie genannt in der Zeit“.[48] Gott ist für Eckhart etwas Undefinierbares, durchaus Irrationales, Transkategoriales. Wer ihn nichtsdestotrotz zu erforschen versucht, Gott, der wie Scheffler sagt, sich selbst „noch nie ganz ausgeforschet hat“ (I, 263), dieser Mensch schöpft seine Wissenschaft leicht aus seinen eigenen inneren Bedürfnissen.[49] Es lehren zwar große Meister in scheinbarer Übereinstimmung damit, fährt Eckhart fort, daß Gott ein bestimmungsloses Sein sei, allein auch das ist falsch: „In einem u n s e i e n d e n Sein waltet er! ... Er steht so hoch über dem Sein wie der oberste Engel über einer Mücke. Und ich behaupte, es ist so verkehrt, wenn ich Gott ein Sein nenne, als wenn ich die Sonne bleich oder schwarz nännte“.[50] Gott ist ein „lauter Nicht“, „bloße

---

[39] ebd. 290 frei übersetzt mit: „verschlossen ruht“.
[40] vgl. Seuse, 29; Maizier, 58.
[41] Der Autor ist nicht, wie man früher meinte, Albertus Magnus, sondern wahrscheinlich (nach Grabmann) ein Angehöriger des Benediktinerklosters Castl; vgl. Bernhart, 272, Anm. 351.
[42] vgl. Hamberger I, 85.
[43] Eckhart, 62.
[44] vgl. ebd. 80.
[45] ebd. 91; vgl. „Ch. W.“ V, 239.
[46] ebd. 102.
[47] ebd. 161.
[48] ebd. 108, 40.
[49] vgl. ebd. 56.
[50] ebd. 139; vgl. Boëthius, Gies, 112.

Bloßheit", eine „stille Wüste", ein „Transmentales und Transphänomenales".[51] Gott ist ein „überswebende wesen und ein überwesende nichtheit", „über natûre, über namen", „von Formen formlos, von Werden werdelos, von Wesen weselos, von Sachen sachelos".[52] Gott ist „übergott", und zum Gott wird er überhaupt erst in der menschlichen Seele.

Taulers Gott ist von absoluter „Weiselosigkeit" und „Einfaltigkeit", jede Vielheit und Vermannigfaltigung ihm fremd.[53] „Gottheit, du bist ein tief abgrunt, allen geisten unbekant", heißt es einmal bei ihm.[54] Seuse nennt ihn das „Unsagbare", das „Unaussprechliche",[55] das nicht „gewortet" werden kann. Durch jedes Aussprechen wird es „krank," d. h. endlich seiend. Die „Ewige Weisheit," wie der Lieblingsausdruck Seuses lautet, steht in „unerkannter Weiselosigkeit" und „natürlicher Bloßheit".[56] „Alle Herzen han zu ihr ein Jagen und doch kann niemand etwas von ihr sagen".[57]

An dieser Unbestimmbarkeit des göttlichen Wesens, an dem areopagitischen Prinzip der Gottesaussage hält auch der Verfasser der „Deutschen Theologie" fest. „Siehe, wäre nun Gott etwas", heißt es darin, „dies oder das, so wäre er nicht alles und über alles, als er denn ist, und so wäre er nicht die wahre Vollkommenheit, und darum ist Gott, und ist doch weder dies noch das, das Kreaturen als Kreaturen erkennen, nennen, denken oder reden mögen".[58] Wir können in Gott so lange nicht lesen, bis er nicht selbst unser Schulmeister gewesen, wie es in einem Gedicht aus derselben Zeit heißt,[59] wobei man an das Wort aus dem „Cherubinischen Wandersmann" erinnert wird: „Was man in ihm erkennt, daß muß man selber sein" (I, 285).[60]

Nikolaus von Kues verleiht in seiner Ignoranzdoktrin dieser negativen Theologie gleichsam den Nimbus der Wissenschaftlichkeit. Inhaltlich neue Elemente können ja, dem Wesen der

---

[51] Bergmann, Entsinkung, 82; vgl. „Eckhart — Christ oder Deutscher", 239/40.

[52] Bergmann, Mystik, 29; vgl. Eckhart, 159.

[53] vgl. Kap. 3, unten S. 132 f.

[54] Maizier, 178.

[55] vgl. „Ch. W." II, 51; IV, 9.

[56] vgl. Seuse, 25, 119, 125.

[57] Maizier, 173; vgl. auch die Stelle bei Seltmann, 97: „Dasselbe vernünftige Wo, davon gesagt ist, darin ein bewährter Diener dem ewigen Sohne soll mitwohnend sein, mag man nehmen oder verstehen als die istige namenlose Nichtigkeit. Und da kommt der Geist auf das Nicht der Einigkeit; und diese Einigkeit heißet darum Nicht, weil der Geist keine Weise finden kann, was es sei; aber der Geist empfindet wohl, daß er enthalten wird von einem andern, denn das er selbst ist; darum ist das, das ihn da enthält, eigentlicher Icht denn nicht, dem Geiste aber ist es wohl Nicht, weil er keine Weise findet, was es sei", Heinrich Suso's Leben und Schriften von Melchior Diepenbrock, Augsburg 1854, LVI. cap., S. 149.

[58] Schreyer, Dtsche Mystik, 247/48.

[59] „Die minnende Seele", Maizier, 134.

[60] vgl. Goethe, „Votivtafeln": „Ewig strebst du umsonst, dich dem Göttlichen ähnlich zu machen, / hast du das Göttliche nicht erst zu dem Deinen gemacht".

Sache entsprechend, hier kaum eingeführt werden. „Incomprehensibilis“ nennt er Gott, unfaßbar.[61] Unsere Bestimmungen sind lediglich „Konjekturen“, d. h. Hilfsannahmen, während wir uns um die wahre Erkenntnis des „altissimum“ stets vergeblich „im Dunkeln abquälen“.[62] Was wir einzusehen vermögen, ist einzig die Unbegreifbarkeit Gottes, wie schon Philon festgestellt hatte.[63] Gott ist alle Dinge, das Größte wie das Kleinste, und zugleich ein Nichts. Ein Nichts in dem Sinne, in welchem Faust dem Mephisto zuruft: „In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden“.[64] Gott ist über jeden Gegensatz erhaben, er ist die „coincidentia oppositorum“, der Zusammenfall aller Gegensätze. Als den präzisesten Ausdruck erklärt Cusa schließlich das „non aliud“, das Nicht-andere, das im Anderen, der Welt, wie das Sonnenlicht im Regenbogen erscheine und uns nur auf diese Weise, gleichsam im Spiegel, erkennbar sei.[65] Der Satz wird von Paracelsus direkt zur Forderung erhoben, indem er sagt: „Also sollen wir Gott in seinen Wunderwerken erkennen“.[66] Allerdings hält sich Hohenheim hier sehr stark an die Bibel, jedoch nur, da er ebenso der festen Überzeugung ist, daß es zwecklos sei, über Gott etwas aussagen zu wollen. Den „Fabrikator“ dieser Wunderwerke können wir nicht schauen und erkennen, „denn er beicht nichts“.[67]

Jakob Böhme nennt Gott den Un- oder Urgrund, eine „Stille ohne Wesen“, die wir nur durch Erkenntnis ihres Selbst kennen lernen können.[68] Neben dem bereits zitierten Vers aus dem „Cherubinischen Wandersmann“ sei hier noch an das Wort Daniels von Czepko erinnert: „Wer Gott will sehn, der muß in Gottes Wesen steigen“.[69] All diese und ähnliche Aussprüche beruhen auf der alten mystischen, bezw. hermetischen Lehre, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt zu werden vermag; näher darauf einzugehen, verbietet uns der Raum. Böhmes Gott wohnt „über dem Corpus der Sterne in sich selbst; seine Tiefe kann keine Kreatur ermessen“.[70] Er steht in seiner Kraft, „die sich nicht schreiben oder reden läßt“.[71] Er hat „eine solche Figur, nicht daß mans kann malen, es ist nur ein natürlich Gleichnis: gleichwie sich Gott in der Figur dieser Welt abmalet; denn Gott ist überall ganz und wohnet also in sich selber“. Vor diesem Wunder sind wir „billig stumm“.[72]

---

[61] vgl. Origines, „De princ.“ I, 1, 5, Seltmann; 98: „Dicimus secundum veritatem, Deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem“; vgl. ebd. die Sätze aus den Konzilien.

[62] vgl. Bergmann, Mystik, 66—68.

[63] s. oben S. 117.

[64] „Faust“ II, 1, Finstere Galerie.

[65] vgl. Bergmann, a. a. O. 76.

[66] ebd. 104; vgl. Paracelsus, 403.

[67] Paracelsus, 242, 403.

[68] Böhme, Schriften, 307; vgl. Erdmann, 301; Schreyer, Dtsche Mystik, 373.

[69] Held I, 179.

[70] Böhme, Schriften, 127.

[71] vgl. die Formel Bertholets, oben S. 117; Böhme, Schriften, 136; vgl. Seb. Franck, 119.

[72] vgl. „Ch. W.“ IV, 154; Böhme, Schriften, 253, 308.

Gehen wir nun endlich zur Betrachtung unserer Dichtung über, so werden wir gestehen müssen, daß dieser historische Überblick nicht Selbstzweck sein konnte, denn hier im „Cherubinischen Wandersmann" laufen alle mystischen Ströme, von Plotin und Areopagita angefangen über Eckhart, Cusa bis zu Paracelsus und Böhme hin zusammen, vereinigen sich ihre Stimmen zu einem großartigen Kanon. Wie zu erwarten, schließt sich Scheffler dabei auch hier meist eng an seine Vorbilder an; daß dies gegen die Güte und den Eigenwert seines Werkes noch nichts beweist, wurde bereits mehrfach betont. Wenn man die Dominanz überhaupt irgendeiner Erscheinung innerhalb der mystischen Geistesbewegung, der Scheffler in diesem Punkte vorzugsweise folgt, zuerkennen will, so mag man auch hier Meister Eckhart nennen; dies jedoch nur, da sich über alles Einzelne hinaus in ihm der Gehalt mystischen Denkens und Fühlens eben beispielhaft konzentriert. Sein Begriff des „lûter niht", des lauteren Nichts, findet sich in vielen Sprüchen.

„Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier;
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir" (I, 25).[73]

„Gott ist wahrhaftig nichts" (I, 200), ein „dunkles Nicht" (II, 146),[74] ein „Nichts und Übernichts" (I, 111), „ein Überwesenheit" (II, 145). Mit der „Deutschen Theologie" heißt es: „Gott ist nicht dies und das" (I, 44), mit Seuse nennt er ihn das „Unaussprechliche" (II, 51; IV, 9). Gerade, weil er nicht weiß, was für ein Ding er liebt, „drum hab ich es erkiest", sagt er I, 43. Auch dafür läßt sich eine Eckhartische Parallele angeben. „Gerade, weil es verborgen ist", schreibt der Meister, „soll und muß man hinter ihm her sein".[75] Direkt auf die „Apophatike Theologia" des Areopagiten geht folgender Spruch zurück:

„Was Gott ist, weiß man nicht. Er ist nicht Licht, nicht Geist,[76]
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht was man Gottheit heißt.
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte.
Er ist, was ich und du und keine Kreatur,
Eh wir geworden sind, was er ist, nie erfuhr" (IV, 21).[77]

---

[73] Bezeichnenderweise schreibt Rahel an den Rand dieses Spruches: „Hegel"; Varnhagen, Auszüge, 16.

[74] Nach Seltmann, 163, ist dieser Spruch ein Beispiel dafür, daß „die Vergottung . . . nicht vom Menschen" ausgeht; die Zusammenhänge sind ebenso dunkel, wie das göttliche Nicht, von dem Sch. redet.

[75] Eckhart, 63.

[76] Gott ist Geist: der Aristotelische, von der Stoa übernommene und im Mittelalter zu besonderer Bedeutung gelangende Gottesbegriff; er ist das Erzeugnis einer ausgesprochen „positiven" Theologie. Gelegentlich auch bei Seuse, vgl. 117, 119.

[77] vgl. Kahlert, 42, wo der Spruch ohne irgendwelche Parallelen einfach aus der Perspektive Sch.'s zu erklären versucht wird; ferner Seltmann, 95, 137, wo er die beiden letzten Zeilen unter dem Zwischentitel: „Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen" zitiert; die Zusammenhänge zwischen dem Epigramm und dem Schöpfungsproblem sind schleierhaft; vgl. Teil III, Kap. 1, unten S. 179.

Das Wesen des „göttlichen Ur“[78] ist weder vorstellbar noch erkennbar oder gar meßbar. „Gott gründt sich ohne Grund und mißt sich ohne Maß“ (I, 42).[79] Kategorien sind auf ihn nicht anwendbar und versagen den Dienst:

„Es ist kein Anfang nicht, es ist auch nicht ein Ende,
Kein Mittelpunkt noch Kreis, wie ich mich immer wende“ (II, 188).

Gott selbst „findt ewiglich nicht seiner Gottheit Ende“ (I, 41). Weder in der Zeit noch in der Ewigkeit kann je sein Name ausgesprochen werden (II, 51).[80] Er ist alles und doch wieder nichts, hat alle Namen und keinen (II, 196, 197).[81] Was irgend von Gott ausgesagt werden kann, das ist Gott nicht, und je mehr wir ihn erkennen, desto unmöglicher wird es uns gerade, ihn zu benennen (V, 41).[82] Deshalb wird auch von Gott „mehr gelogen als wahr geredet“ (V, 124).[83] Die Tiefe der Gottheit kann kein Geschöpf ergründen (V, 339),[84] je mehr der Geist das Meer der Ewigkeit befährt, „je undurchschifflicher und weiter ers betrifft“ (V, 338).

„Eh du wirst Gott ergründen,
Wird man das ganze Meer in einem Grüblein finden“ (IV, 22).[85]

Schon diese Auswahl aus dem vorhandenen umfangreichen Spruchmaterial zeigt Scheffler eindeutig als Vertreter der negativen Theologie.[86] Es wäre gewiß nicht uninteressant, dieses Prinzip der verneinenden Gottesaussage durch den Zug der Geschichte auch weiterhin zu verfolgen, es würde dies jedoch den Rahmen unseres Aufgabenkreises sprengen. Tatsache ist, daß fast alle großen Denker, Hegel vielleicht ausgenommen, in dieser Hinsicht den mystischen Lehren folgen. Es seien hier nur Giordano Bruno, Spinoza, Kant, Goethe, Fichte und Schleiermacher kurz genannt. Führt gleich Brunos Weg nicht wie der der deutschen

---

[78] Bergmann, Entsinkung, 150. [79] vgl. V, 280.
[80] vgl. Eckhart, 40, oben S. 121.
[81] vgl. Gregor von Nazianz, oben S. 118.
[82] vgl. Hugo von St. Victor, oben S. 120.
[83] vgl. Eckhart, Bergmann, Mystik, 29.
[84] vgl. Eckhart, 91, oben S. 121.
[85] Dieser Spruch soll auf die Erzählung Augustins zurückgehen, „daß, als er einst über Gott nachgedacht, er gesehen, wie ein Kind am Meeresstrande das Wasser in eine kleine Grube geschöpft habe, in der Meinung, es könne das Meer ausschöpfen; da sei ihm eingefallen, so kindisch sei das Spiel der Menschen, den unbegreiflichen Gott in menschliche Begriffe fassen und erschöpfen zu wollen“. Treblin bemerkt dazu, erst dadurch werde der Spruch verständlich, Mahn hat diese Lappalie treffend zurückgewiesen, 37, Anm. 1. Vgl. zu der ganzen Stelle Sch.'s „Abgott der Vernunft“, Ecclesiologie XXXIV, S. CDXLIV; Mahn, 31, Anm. 1.
[86] Was in diesen Sprüchen gelehrt wird, sagt Seltmann, 96, „ist n i c h t Alles durch d i r e k t e Aussprüche der hl. Schrift bestätigt, wohl aber durch S c h l u ß f o l g e r u n g e n aus der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis hinlänglich erwiesen, so daß Angelus mit der christlichen Philosophie wie mit der Dogmatik ganz übereinstimmt“. S.'s „Schlußfolgerungen“ bewegen sich also auch hier in dem von Ellinger bezeichneten „Zirkel“, vgl. Einleitung, oben S. 26.

Mystik in die „stille Stillheit“, die „Wüstenunge der Gottheit“, sondern in das unendliche All aller Welten, in der Überzeugung von der Unerfaßbarkeit des Urprinzipes der Welt in seinem Ansich-Sein deckt sich seine Meinung sowohl mit derjenigen der Mystik als auch mit derjenigen Spinozas und des Monismus. Spinoza hat den Grundsatz der negativen Theologie in die markante Formel gefaßt: „Omnis determinatio est negatio!“ — „ein Wort, das sich“, wie Georg Ellinger schreibt, „gleich einem Block dem in den Weg legt, der mit heißer Inbrust nach der Gewißheit eines persönlichen Gottes ringt“.[87] Man mag zwar über Gott nachdenken, meint Kant, sich aber ja davor hüten, diese Gedanken für wesentliche Erkenntnis zu halten. „Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut“, ruft Faust aus.[88] Auch Fichte lehnt die Anschauung, daß man erst den Begriff von Gott haben müsse, um seine Beziehungen auf uns zu erkennen, ganz entschieden ab. Das Wesen Gottes ist immer eins, die Begriffe aber können sehr wohl verschiedene sein und sind es, wie die „Offenbarungen“ der einzelnen Völker zeigen. Es ist daher ein Wahn, „das Dasein Gottes zu einem historischen Faktum zu machen, dessen Wahrheit durch ein Zeugenverhör ausgemittelt wird“.[89] Schleiermacher meint sogar, „daß eine Religion ohne Gott besser sein kann, als eine andre mit Gott“.[90] Das Dasein jenes unfaßbaren und unnennbaren Gottes aber beweisen zu wollen, erscheint ihm ebenso abgeschmackt, wie Kant die Unmöglichkeit aller ähnlichen Bemühungen aufs klarste erwiesen hatte. — Diese Andeutungen für die Geistesgeschichte nach Angelus Silesius mögen genügen. Im weiteren Verlauf unserer Ausführungen wird es sich zeigen, daß die These von der Unerfaßbarkeit des göttlichen Wesens in der Mystik stets ihre Gültigkeit behält.

2. Gott ist in allem alles.

Dieser „übernichte“ Gott, von dem soeben die Rede war, ist nun zugleich sein Gegenteil, nämlich alles in allem. Außer ihm ist nichts, alles ist in ihm und fließt wieder in ihn ein. Alles ist überhaupt nur, insofern Gott in ihm ist und erscheint. Auf dem festgefügten Grund der negativen Gottesaussage erhebt sich gleichsam als Ergänzung und Korrelat so etwas wie eine positive Theologie. Der mystische Gottesbegriff erhält damit eine gewisse Ausschlagsweite: „Vom Mittelpunkt der reinen Einheit breitet er sich wie die Ringe auf dem Teiche aus bis in die Sphäre des äußeren Daseins: ‚Alle Dinge sind Gott‘; und zieht sich ebenso wieder bis zum ausdehnungslosen Punkte zusammen: ‚Gott ist Nichts‘.“[1] Wird aber auch der Satz: „Gott ist überall

[87] Ellinger, Leben, 122. [88] „Faust“ I, Marthens Garten.
[89] „Reden an die dtsche. Nation“, 52.
[90] „Reden über die Religion“, 80; vgl. Eckhart, 149/50.
[1] Büttner, Einleitung zu Eckhart, 28.

und alles“ vorübergehend zum innerweltlichen Fixativ, so bleibt doch der Satz: „Gott ist Nichts“ stets das metaphysische Regulativ der Gottesidee. Aus der unwandelbaren Überzeugung von der Unbestimmbarkeit Gottes als Basis heraus kann ihm jegliche Bestimmung auferlegt werden, ohne daß damit etwas Grundsätzliches über das eigentliche Wesen Gottes einerseits oder etwas diesem Wesen direkt Widersprechendes andererseits ausgesagt wäre. Denn Gott ist „aller Dinge ledig: und deshalb *ist* er alle Dinge“.[2]

Der Begriff der positiven Theologie erscheint in der Mystik somit unter einem besonderen Aspekt. Er vollendet sich nicht in der Annahme eines persönlichen Gottes, sondern stellt lediglich die Durchgangsstufe dar, die auf dem Wege aus dem göttlichen Nichts in das göttliche Nichts zurück durchschritten wird. Was für das intrapsychische Geschehen der Gottesgeburt zutrifft, das gilt auch hier: Gott wird und vergeht.[3] „Da alle Kreaturen ihn aussprechen, da wird Gott“,[4] d. h. in unsere Sphäre übertragen: da ich Gott in allen Dingen sehe, da *ist* Gott alle Dinge. Aber nicht darauf kommt es dem Mystiker an, wie wir wissen. „Nur wer Gott unter keinerlei Form sucht, der ergreift ihn, wie er in sich selber ist“.[5] Gott ist *auch* alle Dinge, aber darin erschöpft er sich nicht. Unsere Frage kann deshalb nur lauten: was ist Gott *auch?* Was kann von ihm während des Durcheilens jener Zwischenstufe ausgesagt werden? Darauf läßt sich dann jede nur erdenkliche Antwort geben.[6] Sind aber schließlich alle Möglichkeiten durchmessen, sinkt Gott von selbst in das Nichts, modern psychologisch gesprochen hinter die „Sprechschwelle“ zurück. Dionysius Areopagita hat das sehr genau gesehen und den Tatbestand wie folgt formuliert. Die Gelehrten, sagt er, loben Gott als „die Ursache und den Urheber von allem, mit vielen Namen nach allen seinen Wirkungen: als den Guten, den Schönen, den Weisen, den Liebenswürdigen, den Gott der Götter — den Geist, das Wort, — als die Sonne, den Stern, das Feuer, das Wasser... Endlich ist er alles, was ist und *nichts von dem, was ist*“.[7] Gott ist alle Dinge und verfängt sich doch nicht in ihnen;

---

[2] Eckhart, 151. [3] vgl. ebd. 133/34.
[4] ebd. 133; vgl. „Ch. W.“ I, 200. [5] ebd. 102.
[6] vgl. „Ch. W.“ IV, 35 und Seltmann, 133/34, Anm., der sich in der Verteidigung der „Tiefe, Höhe, Breite und Länge“ Gottes Kern gegenüber ganz unsinnig ereifert; vgl. auch Eph. 3, 16 f.
[7] Gies, 115; vgl. auch die Stelle bei Seltmann, 96 und das Zitat aus Klee: „Gott ist weil Alles, darum Nichts, nicht durch Beraubung, sondern durch Eminenz“; ebd. Simar: „Die beiden Gedanken, daß Gott einerseits die Vollkommenheiten des Endlichen besitzt, und daß sie andererseits in wesentlich verschiedener Form, als unendliche Vollkommenheiten, in ihm sind, haben die heiligen Väter und die späteren Theologen öfters damit ausgedrückt, daß sie sagten, Gott sei alles das, was die Geschöpfe sind, und er sei auch wiederum *nichts* von dem, was die Geschöpfe sind; oder auch, er sei *über* alles Geschaffene erhaben, überwesentlich, überweise u. dergl.“; vgl. ebd. auch das umfangreiche Thomas-Zitat, in dem ebenfalls auf Dionysius zurückgegriffen wird; ferner 97 Stöckl.

er ist nichts und deshalb alles, alles und gerade darum nichts, d. h. nichts Bestimmtes und Bestimmbares. „Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sichts" (I, 111).

Der Begriff der positiven Theologie in der Mystik — diesen Ausdruck in der Folge stets nur, um weitschweifige Umschreibungen zu vermeiden — ist ferner von einer ausgesprochenen Doppelseitigkeit. Das Auslaufen der Gottesidee in die Gestalt eines persönlichen Gottes wird dadurch von neuem verhindert. Die positive Theologie als solche erschöpft sich in Sätzen wie: Gott ist Geist, Gott ist das Sein, Gott ist die Ursache seiner selbst. Die Idee eines persönlichen Gottes bedeutet in diesem Zusammenhang nichts wesentlich Neues, sie ist nur die logische Schlußfolgerung aus den aufgestellten Prämissen. Mit Sätzen wie: Gott ist die Welt oder Gott ist die Seele, sind die Grenzen der positiven Theologie schon erreicht. Hier jedoch baut die Mystik weiter. Sie sagt: Gott ist wirklich die Welt, Gott ist in der Tat die Seele. Das ist die eine Seite der mystischen „positiven Theologie". Ihr setzt sich gleich die zweite entgegen und es erfolgt nun die Umkehrung jener Sätze: die Seele ist Gott, alle Dinge sind Gott.[8] Wie alles zu Gott hindrängt, so drängt Gott nach allen Dingen hin, denn er ist „das Mitteilendste, das es gibt".[9] Alle Dinge sind deshalb „Gottes voll" oder eine „einzige Statt Gottes".[10]

An diesem Punkte scheiden sich mystisch-pseudopositive und reellpositive Theologie. Die Mystik mündet hier unbestreitbarerweise in den Pantheismus ein. Für die positive Theologie ist der Gottesbegriff des Aristoteles von größter Wichtigkeit und Bedeutung, die Mystik dagegen tendiert an dieser Stelle nach der Lehre Spinozas hin. Der Geistgott des Aristoteles ist weltfremd, seelenfern, der Gott des Mystikers im Gegenteil gerade weltdurchflutend. Bis ins tiefste Innere der Dinge dringt er ein, „sodaß es keine Stelle gibt, der er nicht koexstiert, in die er nicht eindringt und die er nicht einschließt".[11]

„Gemeinte sich nicht Gott mit allem, was du siehst,
Spräch ich, er wäre nicht, was er vor allem ist".[12]

Der Aristotelische Gottesbegriff spielt in der Mystik keine Rolle. Aristoteles definiert Gott als das Uranfänglich-Erstseiende, als die usia protē, die sich als energeia, als reine Tätigkeit manifestiert. Er ist reine Wirksamkeit, der actus purus, d. h. Geist, reines Denken.[13] Der mystische Gottesbegriff ist ein direkt konträr gearteter, das ist uns bereits im vorigen Kapitel klar geworden. Wenn Mechthild von Magdeburg Gott als „Weisheit aller Meister" bezeichnet,[14] so ist das ein poetisches Bild, das

[8] vgl. Eckhart, 156. [9] ebd. 140. [10] ebd. 94.
[11] Sandäus, Gies, 117. [12] Czepko, Kahlert, 57; Kern, 42.
[13] vgl. Thomas, Seltmann, 106; Stöckl, ebd.; Scheeben, ebd. 129/30, welcher nach Seltmann „mit anderen Worten genau dasselbe" sagt, „was Angelus gesagt hat". [14] Maizier, 69.

mit dem aristotelisch-scholastischen „primus et summus intellectus“, dem „intellectus universaliter agens“ nichts zu tun hat.[15] Und auch Meister Eckharts letzte Definition ist es nicht, wenn er einmal sagt, daß Gott so durch und durch Geist sei, daß Seele und Engel gegen ihn fast leiblich zu nennen wären.[16] Eckhart ist aus der Scholastik hervorgegangen, er ist deshalb aber noch nicht Aristoteliker, weil sich bei ihm der für diese Richtung klassische Satz findet, daß Gott „lebendige, wesenhafte, schlechthin seiende Vernunft, die sich selber zum Gegenstande hat“, sei.[17] Aus dem „Cherubinischen Wandersmann“ kann zur Stützung des Aristotelischen Gottesbegriffes so gut wie nichts angeführt werden.[18] Immer zieht sich der Dichter auf die dem Wesen der Sache entsprechende Ebene der negativen Theologie zurück. Einmal heißt es:

„Gott ist ein Geist, ein Feur, ein Wesen und ein Licht
Und ist doch wiederum auch dieses alles nicht“ (IV, 38).

Und das andere Mal:

„Gott ist ein ewger Geist, der alls wird, was er will,
Und bleibt doch, wie er ist, unformlich und ohn Ziel“ (V, 358).

Sein Vorgänger Daniel von Czepko wendet sich ebenso entschieden gegen jene Gottesauffassung:

„Wie sehr irrt der, der schwarz die helle Sonne heißt:
Noch mehr der, so da spricht: Gott ist gut und ein Geist“.[19]

Den Ansichten der Mystik kommen wir näher, wenn wir einmal von dem spezifischen Geistcharakter dieses Gottesbegriffes absehen. Dann lautet die Definition schließlich auf das reine Sein selber, auf das Sein an sich. Dabei kommt es freilich darauf an, was unter diesem Sein verstanden wird. Meint man damit das „allgemeine, abstrahierte, rein begriffliche Sein“, so führt dieser Weg zum Pantheismus oder Panentheismus, der All-in-Gott-Lehre; wird es als das „esse purum et plenum, die Fülle des subsistenten, realen, persönlichen Seins“ gefaßt, so ist der Weg zum Theismus beschritten.[20] Ersteres ist im Neuplatonismus, zum größten Teile in der deutschen Mystik, bei Bruno und Spinoza der Fall, letzteres trifft für die Kirche und ihre Lehre zu. Dort handelt es sich um die Gleichung Gott = All oder Alles ist in Gott, hier gelangt man allmählich von einem Sein an sich zu einem individuellen Sein, zu einem denkenden, erkennenden wissenden, liebenden, wollenden, kurz: persönlichen Gott.

---

[15] Dietrich v. Freiberg, Albertus Magnus, Bernhart, 174, 148.
[16] Eckhart, 55. [17] ebd. 108.
[18] Seltmann, 106, zitiert unter der Überschrift: „Als höchst einfaches Wesen ist Gott ein reiner, fortgesetzter, lebendiger Act“ die Sprüche IV, 165, 166; V, 179 (falsch zit. als 178); die darin enthaltene actus purus-Philosophie ist aber lediglich ein Produkt seiner Phantasie; und daß sich „unser Angelus... auch hierin mit der christlichen Denkweise in vollständigem Einklange“ befindet, ist eine Behauptung ohne Begründung.
[19] Held I, 178. [20] Bernhart, 66.

Die Mystik geht, wie gesagt, den entgegengesetzten Weg in ihrer „positiven Theologie". Gott ist nicht nur alle Dinge, sondern alle Dinge sind auch Gott, bezw. in Gott. Den Grundsätzen der negativen Theologie, der Weiselosigkeit Gottes widerspricht das durchaus nicht. Denn Gott, sagten wir, ist auch alle Dinge, er verliert sich nicht in ihnen.[21] Gott ist alles: das heißt noch nicht, daß er es auch unter bestimmten Formen sein, bestimmte Gestalt annehmen müßte. Gott ist vielmehr „in allen Dingen uneingeschlossen und außer allen Dingen unausgeschlossen und über alle Dinge unerhoben und unter allen Dingen unerniedrigt".[22] Gott ist ja die „coincidentia oppositorum", wie Cusa sagt. Ebenso ist der umgekehrte Satz, daß alles in Gott sei, nicht falsch zu verstehen. Die Dinge sind zwar in ihrer endlichen Gestalt „in die Zeit entflossen", in ihrer unendlichen aber, will heißen ihrer Idee nach, sind sie „in der Ewigkeit verblieben".[23] Dort sind sie in Gott aufgehoben und sich selbst näher als in der Wirklichkeit.[24] Eckhart hat diesen Gedanken, daß die Dinge dort Gott in Gott seien, sehr schön formuliert und ein Gleichnis gebraucht, das in der deutschen Mystik immer wiederkehrt: „Denken wir uns einen Meister", sagt er, „der alle Kunst in sich hätte. Wenn der aus jeder seiner Künste ein Werk ausführte, so behielte er dennoch alle seine Kunst in sich selber beschlossen: im Meister genommen sind auch alle seine Künste: Meister. So hält jenes Erste aller Dinge Urbilder in sich beschlossen. Das bedeutet es, die Dinge seien Gott in Gott".[25]

Cusas Lehre von der Koinzidenz haben wir bereits mehrfach gestreift. Gott, sagt er, ist in seiner alles umfassenden Aufnahmefähigkeit das Größte, durch sein Enthaltensein in allem das Kleinste; so steht er jenseits aller Gegensätze.

„Mein Gott, wie groß ist Gott! Mein Gott, wie klein ist Gott!
Klein als das kleinste Ding und groß wie alls von Not" (II, 40),

heißt es bei Scheffler. Alles kann von ihm ausgesagt werden und alles ist Gott wirklich.[26] Er ist das „possest", das Kann-Ist, und enthält sowohl die mögliche als auch die seiende Welt.[27] Gott ist die Gesamtheit aller Dinge, und eben deshalb kommt ihm eigentlich auch kein Name zu, da jeder Name nur ein Einzelnes bezeichnet. Über die Gesamtheit aller Dinge hinaus ist

---

[21] V, 358, 216.
[22] Thomas, Bernhart, 280, Anm. 569; vgl. Hilarius, „De trin." I, 6, Seltmann, 118/19; Hieronymus, „in Ezech." 40, ebd.: „Deus circumfusus et infusus"; Augustin, „De gen." ad lit. VIII, 26, n. 48, ebd.; vgl. auch Richard von St. Victor, Seltmann, 119; Gregor, ebd. 120; Scheeben, ebd. 121/22.
[23] Eckhart, 95.
[24] vgl. „De adhaerendo deo", Hamberger I, 84; Eckhart, 65.
[25] Eckhart, 95; vgl. ebd. 156; ferner Sandäus, Gies, 118; Commer, Seltmann 140; „Ch. W." IV, 185.
[26] vgl. Stöckl, Seltmann, 106. [27] vgl. Bernhart, 220; Kues, 26.

Gott aber auch noch mehr, ein Letztes, Eines, das zu begreifen uns unmöglich ist.

„Nichts ist“, schreibt Paracelsus, „das nicht von Gott sein Ursprung nehme“; „Gott wirkt in allen und ist alles ein Gott und ein Herr, der alles in allem ist“.[28] Gott herrscht in allem, „gleichwie der Saft in dem ganzen Baume“.[29] Nähe und Ferne gibt es in ihm nicht, es ist ihm alles eins. „... was du nur ansiehest, das ist Gott“, meint Böhme.[30] Es ist gar nicht nötig, sich in seinem Gemüt über die Sterne zu schwingen, um dort Gott zu suchen, denn nur die „Sophisten“ malen Gott „weit von dannen in einen Himmel“.[31]

Gott ist das Mitteilsamste, das es gibt. Jedem Wesen macht er sich in gleicher Weise gemein, dem Menschen so gut wie der Fliege und dem Wurme (I, 127).[32]

„In Gott ist alles Gott: ein einziges Würmelein,
Das ist in Gott so viel, als tausend Gotte sein“ (II, 143).

Der Geist Gottes erfüllt den ganzen Erdkreis (III, 190)[33] und ist zugleich „weder hier noch anderswo noch da“ (III, 217). „In Gott lebt, schwebt und regt sich alle Kreatur“, betont Silesius und stellt gleichsam mit Böhmes Worten die Frage: „Was fragst du dann erst nach der Himmelspur?“ (IV, 71)[34] Gott ist ja überall ganz und wesentlich (IV, 154). Er ist das Muster und zugleich auch der Bildner aller Dinge (V, 51). Wer ihn hat, hat alles mit ihm (V, 109/10), denn er ist „in allem alles“ (V, 214). Er ist das Allgemeinste (V, 308); wer etwas sucht und glaubt, es außer Gott finden zu können, wird seiner nie inne werden (VI, 188). Denn, wie schon Eckhart sagt, „wer Gott suchet und nicht mit Gott suchet, der findet Gott nicht“.[35]

Das Facit der mystischen Gottesspekulation lautet also: Gott ist alles und nichts, Gott hat alle Namen und keinen. Die negative Theologie trägt, wie wir nach all dem sehen, den Sieg über die positive davon. Gott ist alles, kann alles sein, eben weil er im Grunde „Nichts“ ist. Die positive Gottesbestimmung ist nichts Endgültiges, sondern etwas Episodenhaftes, sie schlägt stets in ihr Gegenteil um, ohne daß dies bei oberflächlicher Betrachtung immer gleich sichtbar zu sein brauchte.

„Mensch, nimmst du Gott als Trost, als Süßigkeit und Licht,
Was hast du dann, wenn Trost, Licht, Süßigkeit gebricht“? (II, 131).

Der Mensch hätte dann auch keinen Gott mehr, — in jenen Setzungen und Bestimmungen kann die letzte Wahrheit also nicht liegen. Das Allessein Gottes ist lediglich ein Modus seines Nichts-

---

[28] Paracelsus, 333; Böhme, Schriften, 131, 250.
[29] Böhme, ebd. 97. [30] ebd. 128, 185. [31] ebd. 242.
[32] vgl. II, 132; III, 172; V, 72, 147, 261; Sandäus, Gies, 117; Seltmann, 124, 165, Anm. 1; Thomas, „Summa“, I, qu. 8, a. 1 ad 3, 4, ebd. 124; vgl. Teil III, Kap. 1, unten S. 171 f.
[33] vgl. Heinrich, Seltmann, 125. [34] vgl. Seuse, 121. [35] Kern, 67.

seins, ein vorübergehendes Heraustreten aus seinem „unseienden Sein", dem eigentlichen Ansich-Sein Gottes. Dadurch aber, daß wir Gott unter einzelnen Formen zu erfassen trachten, nähern wir uns nicht, sondern entfernen wir uns von unserem Ziel. Denn Gott bleibt auch in seiner Allgegenwart dennoch das Weiselose; seine Wirkungen vermögen wir zu erkennen, sein Selbst dagegen nicht. Wir sagen alles Mögliche über ihn aus, ihn selbst aber sprechen wir nicht aus.

„Gott ist Allen ALLES worden,
Voller und auch sonder Orden,
Alles aller Creatur:
Läßt sich groß und größer zeigen,
Sich ausreden, sich ausschweigen, —
Aller Aller Allescur,
Auch nach aller Zahlen Spur.
Alle hauchen nur das Eines,
Das von allen ewigst Keines".[36]

3. Das Eine.

Aus den betrachteten beiden Ansichten und Meinungen über das Wesen Gottes resultiert endlich eine dritte, die die Verbindung zwischen jenen beiden Auffassungen herstellt und gleichsam den Angelpunkt bezeichnet, um den sich alle weiteren Anschauungen drehen, von dem sie abhängig und auf den sie bezogen sind, und der auf alle Richtungen der Gottesaussage als bestimmender Faktor einwirkt. Es ist dies der Begriff des Einen, die Definition Gottes als Einheit oder Einssein. Denn wiewohl Gott alles und in allem und jedem ist, so zerstreut er sich dabei doch nicht in die Vielheit, sondern bleibt ewig in sich selber, ewig eins, ist die Einheit, das Eine schlechthin. Wäre er nicht alles und nichts zugleich, so könnte er nicht die „coincidentia oppositorum" sein, er wäre eins von beiden und nicht das absolut Eine. Er ist zwar in allem Einzelnen, aber nicht das Einzelne. Zahl und Maß sind die Prinzipien der äußerlich-irdischen Dinge, doch „jenseits vom Einzelnen kommt das Unabänderlich-Stete", wie es im Tao-te-king heißt.[1] Das Eine ist „Nichts" in Bezug auf seine Faßbarkeit, „Alles" in Bezug auf das Enthaltensein aller Dinge in ihm. So sind beide voraufgehenden Aussagen in dem Begriff des Einen verschmolzen und „aufgehoben". Gott als das Eine bleibt nach wie vor unfaßbar und dem menschlichen Verstande unzugänglich, während andererseits alles aus diesem Einen seinen Ursprung nimmt und in ihm geboren wird. Handelte es sich im 1. Kapitel also vornehmlich um die erkenntnistheoretische Seite in

---

[36] Quirinus Kuhlmann, Maizier, 300.
[1] Spruch 16, nach Kayser, Einleitung zu Paracelsus, 13; vgl. Qu. Kuhlmann, Maizier, 300.

der Erörterung des „Weiselosen“, so wird nunmehr das Hauptaugenmerk auf die kosmologische Seite zu richten sein.

Die mystische Lehre vom Einen geht vor allem auf Plotin zurück,[2] darüber hinaus ist der Begriff wesentlich älteren Ursprungs und hat eine lange Geschichte. Grundsätzlich zu unterscheiden sind jedoch die beiden Fassungen dieses Einen, die, vom rein sprachlichen Ausdruck abgesehen, nichts miteinander zu tun haben. Der Terminus „kosmologisch“ ist deshalb richtig zu verstehen und im älteren Sinne eines Kosmo-logischen, d. h. Metaphysischen zu nehmen. Das Eine der Mystiker ist nicht mit dem „Chaos“ oder „Sphairos“ der ionischen Naturphilosophen zu verwechseln, sondern bedeutet das „metaphysische Urbild eines physischen Abbilds, das noch nicht als physische Wirklichkeit da ist, sondern nur als metaphysische“.[3] Paracelsus unterscheidet deshalb streng zwischen „Mysterium Magnum“ und „Illiaster“; ersteres bezeichnet die metaphysische, letzterer die physische Wirklichkeit. Das „Mysterium Magnum“ ist die „Ideenwelt Gottes“, der „Illiaster“ die „erste Materie vor aller Schöpfung“ und insofern dem Einen des Pythagoras oder dem „Sphairos“ des Empedokles vergleichbar.[4] Das „Mysterium Magnum“ ist völlig unstofflich zu denken, genau so wie Plotins „En“ oder das „Tao“ Laotses.[5] Es ist die „ungeschaffen-schaffende Natur“ Eriugenas,[6] die „natura naturans“ der Scholastiker und Spinozas, die „stille Wüste“ oder das „Nichts“ Meister Eckharts, das „maximum super omne“ des Cusaners,[7] der „Ungrund“ Jakob Böhmes. Es ist das Urbild des Kosmos, das in der Kabbala „Ensoph“ genannt, von den späteren Alchemisten als die „ewige Heimlichkeit“ bezeichnet wird.[8]

Das Eine Plotins steht nicht nur über aller Vielheit, sondern selbst über der Zweiheit des Denkenden und Gedachten.[9] Es steht über aller Tätigkeit, über dem Sein sowohl als über dem Nichts, als das es nur bezeichnet werden kann, da von ihm nichts auszusagen ist. Das Eine ist Grund und Ursprung aller Dinge, aus ihm fließt alles aus, zu ihm drängt alles zurück.[10] Plotin kennt jedoch zugleich verschiedene Seinsstufen, die nicht alle gleichen Anteil am Einen haben. Seine Grenze findet das Sein in der Ma-

---

[2] vgl. Kap. 1, oben S. 117/118. [3] Aram, 61/62.

[4] Paracelsus, Wörterbuch, Art. „Myst. Magn.“ und „Illiastrum“; vgl. „Die Vorsokratiker“, übersetzt und eingel. v. W. Capelle, Lpg. 1935 (Kröner), S. 103, 205.

[5] vgl. Söhngen, 74; A. Schmekel, „Die hellenistisch-römische Philosophie“ in „Große Denker“, Bd. I, 264 f.

[6] natura „quae creat et non creatur“, vgl. Preger I, 158, Anm. 3.

[7] vgl. Bergmann, Mystik, 70.

[8] vgl. Paracelsus, Wörterbuch, Art. „Myst. Magn.“ vgl. auch das „ginnunggagap“ in der Völuspa, Aram, 62, J. H. Schlender, „Germanische Mythologie“, 5. Aufl. Bln. 1934, S. 176.

[9] vgl. Dessoir-Menzer, 65; Söhngen, 75.

[10] Dessoir-Menzer, 63; vgl. Seeberg, 25.

terie, die Plotin als das Böse schlechthin bezeichnet, wie bereits ausgeführt wurde.[11] „Es hat also das weniger Seiende das Eine weniger, das mehr Seiende mehr".[12] Einzig in diesem Seienden, in der Erscheinung und den Wirkungen des Einen vermögen wir es zu erfassen und zu bestimmen. In seinem Ansich-Sein steht es über allem Denkbaren.[13]

Diese Gedanken werden im weiteren Verlauf der Geschichte im wesentlichen wiederholt. Gott, sagt Dionysius, ist die letzte Einheit und Voraussetzung jeder anderen Einheit.[14] „Jede Zahl ist geeint in der Monas, in dem Maße aber als sie aus der Monas herausgeht, scheidet sie sich und vervielfältigt sie sich".[15] „In dieser Einheit sind alle Dinge in einzigartiger Weise verbunden, ja überverbunden und überwesenhaft präexistierend".[16] Ebenso schließt auch Eriugena aus Gott jede Vielheit, selbst der Eigenschaften, aus. „Nur insofern der Logos die Dinge aus sich hervorgehen läßt, sich also in die Scheidung der Gattungen und Arten herabläßt, tritt er in die Vielheit ein, ohne indessen seine Einheit zu verlieren. So ist das göttliche Wort zugleich einfach und zugleich in sich unendlich vielfach".[17]

Meister Eckhart nähert sich in seiner Lehre vom Einen abermals derjenigen Plotins. Das Eine, das macht uns selig, und je ferner wir dem Einen sind, desto weniger sind wir Sohn.[18] Nur im Einen findet man Gott, und eins muß darum werden, wer zu Gott gelangen will.[19] Gott ist ein Einig-Eines, und „dieses ist, als solches, nur durch sich selber und nicht durch ein Anderes. Wäre es durch ein Anderes, so müßte es zu dem Einen noch dieses andere offenbar machen. Das ist aber nicht der Fall: es ist vielmehr an sich in einer solchen Tiefe und Stille, daß es, aus sich selber, überhaupt nichts zu offenbaren vermag".[20] Dieses Unvermögen zur Offenbarung liegt im Begriff der Einheit beschlossen, — „die Einheit aber ist gerade Gottes größtes Vermögen"![21] — das Wesen des Einen zu offenbaren, wurde daher von den göttlichen Personen der Trinität übernommen.[22] Wo noch Bestimmung und Bestimmtheit, da handelt es sich noch nicht um das Eine, „denn Gott ist weder Dieses noch Jenes, wie diese mannigfaltigen Dinge".[23] Einheit ist „Wüste", an die wir von außen nicht heranzukommen vermögen.[24] Sie schwebt über allem,

---

[11] s. Teil I, Kap. 5, oben S. 70.
[12] Söhngen, 24; vgl. ebd. 74; Kues, 41; „Ch. W." II, 129; V, 214.
[13] Söhngen, 72/73; erfaßt, bezw. erlebt wird es nur in der Ekstase, vgl. Teil I, Kap. 11, oben S. 105 f.
[14] Bernhart, 43. [15] Preger I, 153 ; vgl. Sandäus, Gies, 116.
[16] Gies, a. a. O. [17] Noack, 39; vgl. Erdmann, 155.
[18] Eckhart, 225; vgl. Seeberg, 52, Anm. 41.
[19] Seeberg, ebd.; Eckhart, 56, 244.
[20] Eckhart, 95; vgl. den 23. der vom Papst verurteilten Sätze, Held I, 198/99.
[21] Eckhart, ebd. [22] ebd. [23] ebd. 100, 111.
[24] ebd. 127, 130; vgl. Maizier, 168.

was wahrgenommen werden kann, ist „weder Licht noch Dunkelheit".[25] Das Eine ist „quillend sonder allen Ursprung" und bleibt doch stets dasselbe, was es ist; auch in „tausend mal tausend Steinen" bleibt es genau so Eins, „wie in vier Steinen! Denn eine Million ist wahrlich ebenso eine simple Zahl, wie vier auch eine Zahl ist".[26]

Jede Vervielfältigung Gottes muß als Ungott empfunden werden, meint Tauler.[27]

„Ein in al und al in ein
bekennen ist ein richer funt:
Die dies in der warheit syn,
den ist rechte freude kunt".[28]

Das Eine ist ein „namenloser Grund", ein „ordenunge one alle wise",[29] die göttliche Einöde, „wo nie ein Wort im Wesen nach wesentlicher Weise gesprochen, noch ein Werk gewirkt ward; da ist es so still, so heimlich und so einsam".[30] Es ist, wie Seuse sagt, „das Allerwirklichste, das Allergegenwärtigste, das Allervollkommenste..., in dem nicht Mangel noch Anderheit ist; sondern es ist ein einziges Ein in einfaltiger Bloßheit. ... Es steht in allerhöchster Vollkommenheit und Einfaltigkeit, nichts kann dazugetan noch davon genommen werden".[31] Es ist die „oberste Ursache alles ursächlichen Seins" und „umschließt... alle zeitliche Gewordenheit als Anfang und Ende aller Dinge. Es ist allzumal in allen Dingen und ist allzumal außer allen Dingen. Darum spricht ein weiser Meister: Gott ist wie ein Zirkelring, dess Mittelpunkt allenthalben ist und sein Umschwang nirgends".[32] Ausfluß und Wiedereinfluß (Emanation und Remanation) in dieses Eine sind auch bei Seuse neuplatonisch geschaut.[33]

Der Verfasser der „Deutschen Theologie" nennt Gott als das Eine die Vollkommenheit, die aller Dinge Ursprung ist. „Das Vollkommene", sagt er, „ist ein Wesen, das in ihm und in seinem Wesen alles begriffen und beschlossen hat, ohne welches, und außer welchem kein wahres beständiges Wesen ist, in dem alle

---

[25] ebd. 160. [26] ebd. 219, 244.

[27] vgl. Bergmann, Mystik, 48; „Buch der Johannser", Maizier, 187: „Got ist âne valde"; vgl. auch Johann Pordage, Hamberger I, 286.

[28] Tauler, Maizier, 179. [29] ebd. und 181. [30] Tauler, 95/96.

[31] vgl. das „ens summum, realissimum, perfectissimum" Anselms v. Canterbury, Apel, 37 ; Endres, 45/46 ; Seuse, 126.

[32] Seuse, 126/27. Welchen „weisen Meister" Seuse meint, ist ungewiß. Das Bild des Ringes (Kreises) oder der Kugel als Symbol der göttlichen Einheit findet sich in der Mystik häufig; so in dem „Liber XXIV philosophorum", vgl. Bernhart, 134; Eckhart, 157, dazu Bernhart, 184 („wesen ist sin ring"); Kues, 39; Böhme, Schriften, 135, 198, 292, 308, dazu Hamberger I, 247/48; „Ch. W." III, 28, 148; V, 212; Schleiermacher, „Reden", 9, redet von dem „geschlossenen Ring..., der das Sinnbild der Ewigkeit und der Vollendung ist"; vgl. auch den hermetischen Satz: „Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam", Bernhart, 261, Anm. 159.

[33] Seuse, 127.

Ding ihr Wesen haben, denn es ist aller Ding Wesen, und ist in ihm selber unwandelbar, unbeweglich, und verwandelt und bewegt doch alle andern Ding".[34] Ganz wie Eckhart betont auch er: „Seligkeit liegt nicht an viel oder Mannigfaltigkeit, sondern es liegt an Einem und an Einheit".[35]

Auch in manchen Gedichten der Zeit findet der Gedanke und die Vorstellung vom Einen poetischen Ausdruck, unter denen sich eins, „Die Feste Einzig-Ein" überschrieben, schon allein durch seinen Titel aus der Reihe der übrigen heraushebt.

„Ich weiß ein Feste groß und klein,
Die darf niemand umschließen,
Ihr Nam ist ein einziges Ein,
Darin ist kein Verdrießen",[36]

so beginnt es. Alle Feinde, meint der Schreiber, wollte er nicht fürchten, könnte er je dieser Festung nahe kommen und sich mit ihr vereinen.[37] Denn, so schließt er,

„Göttlich Trost ist das Ein
In der Conscienz pur;[38]
Die selb Feste, die ich mein,
Darin wird süß, das vor war sur".[39]

In diesem Einen hat die Freude keinen Grund, in ihm schaut die Seele „das oberste grundelose Gut".[40]

Sehr ausführlich und tief behandelt Cusanus das Problem. Gott ist ihm ebenso wie allen seinen Vorgängern die absolute Einheit ohne alle Anderheit, zugleich positive Unendlichkeit, d. h. das Ende seiner selbst. Demgegenüber bildet die Welt nur das „konkret oder kontrakt Eine", das nicht ohne Vielheit ist.[41] Gott ist das „Maximum super omne" und über alle Zahl erhaben.[42] Er ist es, der alles hervorbringt, die „Eine Form der in und mit den Dingen gegeben Formen".[43] Er ist das „ipsum idem", in dem alles eins und dasselbe, das „weder von sich selbst noch von den Dingen verschieden ist".[44] Das Eine ist unteilbar und die Vollkommenheit schlechthin;[45] es ist das unendliche Zentrum, der unendliche Umfang und der unendliche Durchmesser zugleich.[46] Wie Gott jedoch die Dinge aus sich entfaltet, „wie aus der Einheit die Vielheit, aus der Koinzidenz der Gegensatz wird, ...geht über unseren Verstand".[47]

---

[34] Schreyer, Dtsche Mystik, 231/32; vgl. Erdmann, 277.
[35] Schreyer, Mystik d. Dtschen, 97/98; vgl. Eckhart, 225, oben S. 134.
[36] Maizier, 199. [37] ebd. 201.
[38] Maizier übersetzt: „im lautern Gewissen". [39] ebd. 202.
[40] „Das Wesen in den Adel gaht", ebd. 206; vgl. die beiden Lieder des 15. Jahrhdts. ebd. 208, 210.
[41] vgl. Erdmann, 318/19, dazu Francesco Patrizzi, ebd. 241.
[42] vgl. Bergmann, Mystik, 70.
[43] Bernhart, 219. [44] ebd. 218.
[45] vgl. „Theologia Deutsch", oben S. 135.
[46] Kues, 39; vgl. Seuse, oben S. 135.
[47] Bergmann, Mystik, 72; vgl. Teil III, Kap. 1 u. 2, unten S. 171 f, 189 f.

Bei Paracelsus wird der Begriff des Einen, wie schon angedeutet, durch den des „Mysterium Magnum“ ersetzt. „Aller geschaffenen Dingen“, schreibt er in der „Philosophia ad Athenienses“, „die da in zugänglichem Wesen stehen, ist gewesen ein einiger Anfang, in welchem beschlossen gewesen ist alles Geschöpf, so zwischen den Äthern eingefangen und begriffen seind. Und soll verstanden werden, daß alle Geschöpf aus einer Materien kommen, und nit eim jeglichen ein eigens gegeben. Diese Materia aller Ding ist Mysterium Magnum“.[48] In ihm sind alle Dinge enthalten, jedoch potentialiter oder der Idee nach, nicht in actu.[49] Es ist alles und alles ist in ihm, „ohn Form“ und „als viel, als nichts“.[50] Es birgt sämtliche Möglichkeiten in sich, wie ein Holz, „das da liegt, und ist nichts als ein Holz: Aber in ihm ist alle Form der Tieren, alle Form der Gewächs, alle Form der Instrumenten: Welcher das übrig hinweg kann nehmen, das nicht dazu gehört, so erfind sich dieselbig da“.[51] Das Eine hat weder Eigenschaften noch Wesen, ist weder „fleischlich“ noch „elementisch“, hat aber „in der Teilung jedlichem Ding sein Wesen und Form gegeben“.[52]

Jakob Böhme lehnt sich in seiner Terminologie des Einen stark an Eckhart an, wenn er es den „Ungrund“, ein „ewiges Nichts“ nennt. Im Ganzen sagt er nichts wesentlich Neues. Das Eine „urständet“ aus sich selber „und machet das Centrum in sich“.[53] Es ist das „ewige Principium“, das „in alle Ewigkeit im ewigen Urstande“ verbleibt und nur „wie in einem Spiegel erkannt wird“.[54] In diesem Ungrunde ist unmittelbar keine Offenbarung, „sondern ein ewig Nichts, eine Stille ohne Wesen oder Farben, auch keine Tugend“.[55] Alle Eigenschaften sind in ihm nur ewig, d. h. wie bei Paracelsus potentialiter enthalten. „Dieses Nichts ist das höchste Gut“.[56] Ebenso schreibt auch Franckenberg, „daß in der rechten einigen Wahrheit und ewigen Weisheit, in, bei und vor Gott dem überall gegenwärtig-einwesentlichen Gut, kein Gezweites oder Widerwärtiges, sondern Ein mit Ein, ja alles ein ewiges, inniges und einiges Ein, als der übersinnliche und überwesentliche Friede Gottes selber sei“![57]

Auch der Dichter des „Cherubinischen Wandersmannes“ bringt in diese Lehre, wie zu erwarten, kein neues Element

[48] Paracelsus, 243; der Ausdruck „Materie“ ist nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinne zu nehmen. Die im eigentlichen Sinne erste Materie ist ja vielmehr der „Illiaster“.
[49] vgl. das Bild Eckharts vom Meister und seinen Künsten, oben S. 130, das sich auch bei Paracelsus findet, vgl. 109, 242.
[50] Paracelsus, 195. [51] ebd. 242. [52] ebd. 244.
[53] Böhme, Sex puncta, 11; vgl. Ernst August von Sachsen-Weimar, Hamberger I, 298.
[54] ebd. 14; vgl. Böhme, Schriften, 307/08; Kues, Kap. 1, oben S. 123.
[55] ebd. 14/15; vgl. Schriften, 323, Sex puncta, 54; Eckhart, oben S. 134; ferner Baader, 184/85. [56] Schreyer, Dtsche Mystik, 380.
[57] Lebensbeschreibung Jakob Böhmes; Böhme, Schriften, 38.

hinein. Er erscheint wie im allgemeinen, so auch hier als der Kompilator der überkommenen mystischen Grundanschauungen. Diese, ihre Herkunft und ihren Weg durch die Geschichte zu kennen, ist allerdings von Wichtigkeit, denn eben nur dadurch ist es möglich, die jeweiligen Zusammenhänge aufzudecken und nur daraus kann sich die Berechtigung, von einer Kompilation zu sprechen, herleiten lassen. Die Formulierung: „Gott ist ein einges Ein“ (I, 83) kennen wir bereits aus Eckhart.[58] Auf den Gedanken: „Alls kommt aus Einem her und muß in Eines ein“ (V, 1) stießen wir bei allen der von uns erwähnten Denker. Der Satz: „Gott ist in allen wie die Einheit in Zahlen“ (V, 3) stammt von Nikolaus von Kues.[59] Auch der folgende geht auf ihn zurück: „Zehn ist die Kronenzahl, sie wird aus eins und nichts“ (V, 8).[60] An die Lehre von der Koinzidenz erinnert der, freilich ins rein Christlich-Erbauliche abgleitende, Spruch III, 29:

„Du sprichst, das Große kann nicht in dem Kleinen sein,
Den Himmel schließt man nicht ins Erdenstüpfchen ein.
Komm, schau der Jungfraun Kind, so siehst du in der Wiegen
Den Himmel und die Erd und hundert Welten liegen“.[61]

Im Ganzen aber hält Scheffler die gezeichnete Linie ein:

„Im Eins ist alles eins: kehrt zwei zurück hinein,
So ist es wesentlich mit ihm ein einges Ein“ (V, 6).

Himmel mag Himmel bleiben, meint er, die Hauptsache ist es, daß „Ich im Du und Du im Ich ein Ein“ bilden (II, 179).

„In einem steht mein Heil, in Einem meine Ruh;
Drum lauf ich mit Verlust viel Dings dem Einen zu“ (IV, 12).[62]

Alles ist eins und darum auch „in allem alls verborgen und verhohlen“ (IV, 159);[63] in einem Senfkorn „ist aller oberern und untrern Dinge Bild“ (IV, 161).[64] In dem Spruche IV, 162 gibt er auf die alte philosophische Streitfrage, ob die Henne oder das Ei zuerst war, folgende Antwort:

„Das Ei ist in der Henn, die Henn ist in dem Ei;
Die Zwei im Eins und auch das Eines in der Zwei“.[65]

Gott ist also in allem, ohne sich je zu vermannigfaltigen und in die Vielheit zu verlieren (V, 3, 36; VI, 174). Ohne dieses Eine,

---

[58] s. oben S. 134.

[59] vgl. Erdmann, 318; Sandäus, Gies, 116.

[60] vgl. V, 5; ferner Agrippa, Bergmann, Mystik, 130 und „Faust“, Hexen-Einmaleins: „Aus Eins mach Zehn“.

[61] vgl. II, 14; IV, 158.

[62] vgl. Paracelsus, Einleitg. 12 und ebd. 333/34.

[63] In der 2. Ausgabe von 1675 heißt es statt dessen: „Es ist (weißt dus noch nicht) in allem alls zumal“, vgl. die Ausgaben Bölsches und Ellingers; vgl. auch Weigel, 35: „alle Ding sind eins und beieinander, keins mag ohne das ander sein“.

[64] vgl. Novalis, „Astralis“, Maizier, 360.

[65] vgl. auch Eckhart, 246: „Die Natur macht den Mann aus dem Kinde und das Huhn aus dem Ei, Gott macht den Mann v o r dem Kinde, und das Huhn v o r dem Ei“.

aus dem sie entsprossen sind (V, 2), müßten die Geschöpfe vergehen (V, 4). Diesem Einen zuzustreben, ist unsere immerwährende Aufgabe; die Ruhe aber, die wir in Gott zu finden hoffen, „kommt von Einheit her“ (V, 283).

„Wenn sich der Mensch entzieht der Mannigfaltigkeit
Und kehrt sich ein zu Gott, kommt er zur Einigkeit“ (IV, 224).[66]

4. Die Präexistenz alles Seienden in Gott.

Die Lehre vom Angelegtsein aller Dinge und Kreaturen im Einen, wissenschaftlich gesprochen von der Präexistenz alles Seienden in Gott, konnte eben nur gestreift werden. Da es sich dabei noch nicht um eine „Schöpfung“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern lediglich um eine weitere Charakteristik des Einen handelt, so kann auf diesen Lehrpunkt hier näher eingegangen werden, ohne daß damit späteren Erörterungen Wesentliches vorweggenommen würde.[1]

In Gott wurde alles von Ewigkeit her beschlossen und geschaffen, sagen die Mystiker. Seine Weisheit ist es, die Dinge erschaut zu haben, ehe sie in der Wirklichkeit da waren. Dieses Schaffen Gottes ist jedoch kein einmaliger Akt, sondern ein ewiger; über alles Geschaffenhaben hinaus schafft er immer weiter in Ewigkeit. Er schuf die Dinge nur in der Weise, „daß er sie doch ohne Unterlaß noch immer erschafft“.[2] Gott gibt allem zuvor das Sein und erst danach, in der Zeit, das Sosein, kann man sagen.[3] Die Geschöpfe leben also eher in Gott, als in sich selbst; „in ihm waren sie Leben, ehe sie waren“.[4] Damit stimmt auch der Satz, den wir bereits früher kennenlernten, daß die Kreaturen mehr in Gott als in sich selber seien, überein.[5]

Gott hat alles zugleich getan, lehrt Eriugena, Moses aber konnte es nur in einem zeitlichen Nacheinander schauen und

---

[66] Seltmann, 105, findet für dieses Kapitel nur fünf Epigramme; die Belege aus der Schrift sind unbrauchbar, z. B. 5. Mose 6, 4: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist e i n Gott“ etc. Seltsamerweise zitiert er im Anschluß daran Heinrich, welcher sagt, die Einheit Gottes sei „in der hl. Schrift n i c h t wörtlich ausgesprochen, wohl aber teils indirekt in a n d e r e n göttlichen Attributen“. Es handelt sich hier also wieder einmal um sogenannte „Schlußfolgerungen“ (vgl. oben S. 125, Anm. 86) und Seltmann gibt damit die Unbrauchbarkeit seiner Belegstellen mehr oder weniger selbst zu. Eine Reihe hierhergehöriger Sprüche zitiert er in anderem Zusammenhang, 116—118, um dann mit den Worten zu schließen: „Was Angelus hier lehrt, ist die völlig gesunde Lehre der g e o f f e n b a r t e n R e l i g i o n“.

[1] s. Teil III, Kap. 1, unten S. 171 f.

[2] Eckhart, 227; vgl. Origines, Bernhart, 38; „Ch. W.“ IV, 165; V, 205.

[3] vgl. Eckhart, 246.

[4] Dionysius Areopagita, Gies, 116; vgl. Preger I, 154.

[5] s. oben S. 54; vgl. Heinrich v. Nördlingen an Margarete Ebner, Windstoßer, 174.

zählen. Und Gott tut es noch, denn gäbe es bei ihm eine Schaffenspause, so wäre sein Schaffen ein zufälliges, was unmöglich ist.[6] „... bevor das Weltgebäude begründet worden, hatte Gott dies alles kraft der wahren Gerechtigkeit vorausgesehen", meint Hildegard von Bingen.[7] Und was von ihm nicht vorausgesehen wurde, das kann auch nicht sein.[8] Er ist das sich selbst anschauende Urbild aller Dinge und in ihm ist daher nichts, das er nicht selber wäre.[9] „Mit einem ersten ewigen Blicke — wenn wir da einen ersten Blick annehmen sollen — schaute Gott alle Dinge".[10] Und in diesem einzigen Blick, schreibt Eckhart weiter, schaute er ebenso jedes Gebet und gute Werk, das wir verrichten und „hat es erhört in seiner Ewigkeit".[11] Bei ihm gibt es nicht Vor und Nach, weder Vergangenheit noch Zukunft, denn „Gott schaut nicht in die Zeit und vor seinem Auge geschieht nichts Neues".[12]

Nur in der Zeit ist der Mensch Kreatur, in dem „ewigen Hervorgange" aber, da ist er „als an Gott, selber Gott".[13] Dieser ewige Hervorgang der Dinge und Wesen aus Gott ist das Sichselber-Offenbarwerden, das Selbsterkennen Gottes.[14] Das Eine wissen wir, vermag sich selbst nicht zu offenbaren, dazu bedarf es einen „Gegenwurfes". Die höchste Erkenntnis seiner selbst wird Gott jedoch im Menschengeist zuteil, daher schuf er das Geistwesen, die Krone der Schöpfung.

Eckhart erscheint hier ganz im Lichte des neuplatonischen Pantheismus und als Vertreter einer Lehre, wie sie später vor allem von Hegel ausgebaut werden sollte. Ebenso sieht auch Seuse alles Geschöpfliche „aus dem fontale principium Gottes, in dem es als Gleiches und Einfaches von ewig her enthalten ist, hervorfließen und sein vorbestimmtes Wirken nach Maßgabe seiner Teilnahme an der causa causarum erfüllen".[15]

---

[6] vgl. Noack, 42/43; Hamberger I, 29/30; Erdmann, 155; Dionysius Areopagita, bei Eckhart, 62; ferner das Buch „De tribus impostoribus", 4: „... von Ewigkeit her wird der Sohn gezeugt; von Ewigkeit her weht der Hauch des heiligen Geistes; ins Unendliche wird gezeugt, wird fortgeschritten. Denn wenn sie einmal anfängen oder aufhörten: diese Zeugung oder dies Wehen — so würde der Begriff der Ewigkeit dadurch verletzt".

[7] Windstosser, 42.

[8] vgl. Eriugena, Noack, 38; Eckhart, 90.

[9] „De adhaerendo deo", Hamberger I, 84; vgl. Preger I, 265; Eckhart, 115.

[10] Eckhart, 45; vgl. ebd. 118 und „Liber XXIV philosophorum", Bernhart, 134.

[11] Eckhart, a. a. O.

[12] ebd. 46; vgl. ebd. 238; Augustin, Seltmann, 108; Kues, Bernhart, 225; „Ch.W." II, 182; V, 179; ferner Schiller, „An die Freunde": „Neues — hat die Sonne nie gesehn", nach Pred. Salomo 1, 9: „und geschieht nichts Neues unter der Sonne".

[13] Eckhart, 118.

[14] ebd.; vgl. Bruder Franke, Preger II, 174/75, Bergmann, Mystik, 57.

[15] Bernhart, 203.

Aller Menschen „zukünftig Arbeit, Weise und Geberd" ist in diesem Einen „vorgespielt",[16] alles ist in ihm „von Ewigkeit verborgen gestanden".[17] Alle Dinge urständen (ideell) aus Gott dem Einen, und „darum müssen die Wesen dieser Welt mit der Figur wieder ins Ewige gehen, denn sie sind im Ewigen mit ergriffen worden".[18] In der Ewigkeit hat uns Gott in seiner Weisheit erkannt und von Ewigkeit „in unserer kindischen Verborgenheit mit uns gespielet".[19]

Der bekannteste hierhergehörige Spruch Schefflers, der zudem den Hauch echter Poesie an sich trägt, dürfte der folgende sein:

„Die Rose, welche hier dein äußres Auge sieht,
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht" (I, 108).

Der Zusatz „idealiter", den der Dichter später anbrachte, versteht sich nach dem Gesagten von selbst.[20] Interessant ist übrigens, daß sich auch für dieses scheinbar zeitlose und so ganz „ungeschichtlich" anmutende Epigramm eine Parallele finden läßt. „. . . . es ist wieder[21] die Philosophey", schreibt Paracelsus, „daß die Blümelein sollen ohn Ewigkeit sein: Wiewohl sie verderben, so werden sie doch an der Sammlung aller Geschlechten erscheinen. Denn es ist nichts geschaffen aus Mysterio Magno, es wird haben ein Bildnus außerthalb den Ätheren".[22] Ebenso sind auch unsere Gedanken von Ewigkeit her in Gott beschlossen; wäre dem nicht so, wären wir ja eher als er, „er Stüpfchen und du Schranken" (I, 172). Der Sohn Gottes wird zwar „heut erst Kind genannt", allein er kannte den Vater schon vor tausend und abertausend Jahren (III, 21), d. h. von Ewigkeit her. Silesius folgt mit diesem Satze der sogenannten „pneumatischen Christologie", nach welcher der Sohn „als himmlisches Geistwesen im Vater von Ewigkeit her wohnt",[23] während die „adoptianische" Richtung die Auffassung des Vorbildchristentumes, nach der Christus lediglich als der „makellose Mensch" und das Vorbild für alle anderen Menschen erscheint, vertritt und wofür es allerdings auch im „Cherubinischen Wandersmann" nicht an Zeugnissen fehlt.[24] Denn nicht nur Christus „war, eh er geworden" (III, 44),[25] son-

16 Paracelsus, Bergmann, a. a. O. 116.

17 Böhme, Sex puncta, 11.

18 ebd. 26.

19 Böhme, Schriften, 262.

20 Daß aus den Ideen Gottes, schließlich die Welt ausfloß, sucht Seltmann, 79/80 an Hand eines Zitates aus der katholischen Dogmatik zu widerlegen; danach sind dies lediglich Worte, „mit denen sich entweder gar kein Sinn verbinden läßt, oder welche, ernstlich genommen, nur eine emanatistische oder pantheistische Deutung zulassen". Seltmann hält es jedoch offensichtlich nicht für nötig, sie ernst zu nehmen, wie seine weitere Argumentation beweist; vgl. die ausführlichere Stellungnahme in Teil III, Kap. 1, unten S. 177 f.

21 So im Text, soll jedoch zweifellos „wider" heißen.

22 Paracelsus, 240/41.

23 Bie, 59; vgl. auch „Ch. W." V, 103, dazu Seltmann, 73; ferner W. Postellus, Hamberger I, 185.

24 s. Kap. 8, unten S. 158 f.

25 vgl. III, 22; V, 104.

dern auch „ich ward das, was ich war, und bin, was ich gewesen, und werd es ewig sein“ (I, 203). Auch die menschliche Seele wurde von Gott in seiner Ewigkeit erschaut, und zwischen ihr und der Seele Christi zu scheiden, ist eben nur durch die Brille des Dogmas, nicht aber an sich möglich.[26]

„Drei Tage weiß ich nur, als Gestern, Heut und Morgen:
Wenn aber Gestern wird ins Heut und Nun verborgen
Und Morgen ausgelöscht, so leb ich jenen Tag,
Den ich, noch eh ich ward, in Gott zu leben pflag“ (III, 48).

Auch die Meinung, daß Gott die Welt noch immer schafft, finden wir bei Silesius ausgesprochen. „...kommt dir dies fremde für? So wiss, es ist bei ihm kein Vor noch Nach, wie hier“ (IV, 165).[27]

Der Geist Eckharts behält überall die Oberhand und der rein christlichen Elemente, der Sprüche, in denen an die Stelle des ganz unpersönlich gefaßten „übernichten“ Gottes die Person Christi tritt, sind in diesem Falle verschwindend wenige.

5. Die Selbstliebe Gottes.

Ist in Gott nun alles von Ewigkeit her beschlossen und geschaffen, ist er selbst in allen Dingen und geht alles wieder in ihn ein, so wird auch der nächste Schritt der mystischen Lehre verständlich, wenn diese schließlich dahin lautet, daß Gott alles um seiner selbst willen tue und in allen seinen Werken nur sich selbst bezwecke. In ähnlicher Weise ist dieser Satz ja auch bereits der Aristotelischen Definition Gottes und derjenigen Augustins eingeschrieben, wenn dort gesagt wird, daß die Seligkeit Gottes im Betrachten seiner selbst liege.[1] Die Mystik vergißt beim Aufstellen dieser These jedoch keines der voraufgehenden Momente; sie klammert sich nicht an den Buchstaben, der da sagt: „Gott liebt nur sich!“, sondern verlegt das Hauptgewicht in die Worte: „Gott liebt in allem sich“. Mit der Selbstliebe Gottes ist stets auch die Liebe Gottes zu Mensch und Kreatur gegeben. Gott liebt sich in den Geschöpfen, denn sich selbst unmittelbar kann er gar nicht lieben, da er ja erst durch sein Heraustreten aus sich zur Erkenntnis seiner selbst gelangt. Er erkennt sich im „hohen Menschengeist“, in der menschlichen Seele, denn nur dort wird der „Sohn“ geboren, in dem er sich dann anschaut. Und wenn es in der Schrift heißt: „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe“,[2] so besagt das nichts anderes, führt Hugo von St. Victor aus, als: „Was mir (Gottvater) an mir gefällt, ist in ihm; und weil ich nichts Anderes bin als er, kann ich außer ihm mein Wohlgefallen nicht finden“.[3] Gott braucht also stets ein Medium, einen Träger seiner Liebe, in dem er sich erst zu lieben vermag.

---

[26] vgl. Ellinger, Leben, 38 über Czepko.
[27] s. oben S. 139/40.
[1] vgl. Bernhart, 20; Bie, 144; Eckhart, 138.
[2] Matth. 3, 17.
[3] Hamberger I, 71; vgl. Eckhart, Seeberg, 56, Anm. 14 und Eckhart, 67.

Er ist nicht sich allein, sondern „sich und allen Dingen unendlich genugsam".[4] Er liebt sich in der Welt und in den Wesen.[5] „In der Liebe aber", schreibt Eckhart, „in der Gott sich selber liebt, in der liebt er auch alle Kreaturen — nicht als Kreaturen, sondern als Gott: In dieser Liebe, in der Gott sich selber liebt, in der liebt er die ganze Welt".[6]

Ist dieser Zug in der Lehre von der Selbstliebe Gottes einmal klar herausgestellt worden, so können Äußerungen, in welchen darauf unmittelbar nicht hingewiesen wird, keine Zweifel mehr erregen und etwa im Sinne eines selbstbeschaulichen Daseins Gottes im „Jenseits" umgedeutet werden. Gott ist nur für sich selber da, insofern er in allen Dingen da ist: so lautet die Lehre der Mystik.[7]

Aus dem „Cherubinischen Wandersmann" lassen sich mancherlei Sprüche dafür anführen. Mitunter hat sich der Dichter hier in der Tat etwas „mißverständlich" ausgedrückt, sich an anderen Stellen jedoch auch wieder selbst richtiggestellt. IV, 126 heißt es:

„Gott ist sich selber alls: sein Himmel, seine Lust.
Warum schuf er dann uns? es ist uns nicht bewußt".

Es ist Scheffler jedoch sehr wohl bewußt und er gibt den Grund an, wenn er sagt:

„Gott liebt sich nicht als sich, nur als das höchste Gut,
Drum schau, daß er auch selbst, was er befiehlet, tut" (V, 44).[8]

Oder ein andermal:

„Mensch, liebete sich Gott nicht selbst durch dich in dir,
Du könntest nimmermehr ihn lieben nach Gebühr" (V, 297).

Gott liebt sich als das zu erstrebende summum bonum und damit gleichzeitig den danach Strebenden; daß er diesen zum Genuß des höchsten Gutes gelangen läßt, liegt in Gottes eigenem Interesse, denn eben die menschliche Vollkommenheit rechtfertigt es erst, daß er sich in ihr als seinem Bilde beschaut und liebt, rechtfertigt Gott gleichsam vor sich selbst. Nur in dieser Beziehung hat er immer nur sich im Auge, schafft er stets auf sich selber hin, „daß eine ewige vollkommene Freude, Lust und Erfüllen in ihm sei".[9] Nur unter dieser Voraussetzung liebt und lobt er sich selbst, „so viel er immer kann" (I, 236). Gott will „in und von der Kreatur wiedergeboren werden, damit die Kreatur in ihm wiedergeboren werde", sagt Baader.[10] Er ist des Menschen genau so bedürftig, wie der Mensch Gottes.

„Indem er alles schafft, was schafft der Höchste? — Sich!
Was schafft er aber, eh er alles schaffet? — Mich"![11]

---

4 „De adhaerendo deo", Hamberger I, 84; vgl. „Ch. W." II, 190.
5 vgl. Bergmann, Mystik, 37.
6 Eckhart, 132. 7 vgl. ebd. 161.
8 Rahel schreibt dazu: „Höchste Ethik", Varnhagen, Auszüge, 92; vgl. V, 42, 43. 9 Böhme, Sex puncta, 16. 10 Baader, 304.
11 Czepko, Ellinger, Leben, 103; vgl. „Ch. W." I, 259.

Er genießt sich zwar selbst und „wird seiner auch nicht satt“ (II, 190),[12] diese Genüge findet er jedoch nur in sich, insofern er mit dem „Sohne“ eins ist.

„Es ist gewißlich wahr, Gott liebet sich allein
Und wer sein ander Er in seinem Sohn kann sein“ (II, 45).[13]

Das Wesen dieser Selbstliebe Gottes kann bei näherer Bekanntschaft mit den Mystikern gar nicht anders verstanden werden. Gott liebt nur sich und nichts anderes, da alles ja in ihm ist, „da in Allem er ja ist“, wie Eckhart sagt.[14]

„Was tat Gott vor der Zeit in seinem ewgen Thron?
Er liebete sich selbst und zeugte seinen Sohn“ (III, 175).

In diesem Sohn, durch diesen Sohn hindurch liebte und liebt er sich. Die Konjunktion „und“ hat dabei natürlich nicht etwa die Bedeutung eines Kausalnexus zwischen der Selbstliebe Gottes und der Zeugung des Sohnes, sondern lediglich kopulative Funktion, denn Gott hat ja, wie wir wissen, alles zugleich getan.[15] In der Betrachtung seiner selbst im Sohne ist er „von Ewigkeit verzückt“ (V, 189). Ganz allgemein: Gott liebt sich nicht unabhängig von Welt und Geschöpf an sich, sondern vielmehr in ihnen, durch sie als Medium hindurch, liebt sich als das in ihm Verkörperte:

„Schau, Gott ist so gerecht: wär etwas über ihn,
Er ehrt' es mehr als sich und kniete vor dem hin“ (V, 43).

6. Gott lebt nicht ohne mich.

So sehr das Eine, die Gottheit also auch dazu neigt, in sich selbst zu verharren, so sehr bedarf sie doch des Menschen, um zum Wissen um sich, zum Bewußtsein ihrer selbst zu kommen oder, um wirken zu können. Der Mensch erst macht aus der Gottheit den Gott.[1] „Denn eh die Kreaturen waren, war Gott nicht Gott: er war was er war! Und auch als die Kreaturen wurden und ihr geschaffenes Wesen begannen, da war er nicht in sich selber ‚Gott‘, sondern in den Kreaturen war er ‚Gott‘.“[2] Wie der Mensch auf Gott hin angelegt, so ist Gott auf den Menschen hingeordnet, „die Tatsache Seele verbürgt auch die Tatsache Gott“.[3] Der Mensch wirkt in Gott, Gott durch den Menschen seine Werke, und er „muß sie wirken, sobald nur er dein Ziel, mag er wollen oder nicht“.[4] Auf diese Weise ist der Mensch Werkzeug, insofern und solange er will, nicht solange

---

[12] vgl. V, 75. [13] vgl. I, 17. [14] Eckhart, 161.
[15] s. oben S. 139/40; vgl. V, 251.
[1] vgl. Bergmann, „Eckhart-Christ oder Deutscher“, 223, 228; Eckhart, 92/93, 166, 167.
[2] Eckhart, 149. [3] Bernhart, 40.
[4] Eckhart, 206; vgl. ebd. 83 und den ähnlichen Zug auf der Stufe der Dämonologie in der ägyptischen Kultmagie, vgl. Aram, „Magie und Zauberei in der alten Welt“, Dtsche. Buchgemeinschaft, 1927, S. 201/02.

es Gott beliebt. Er kann ohne ihn nichts ausrichten. Die Lehre von der menschlichen Entscheidungsfreiheit bricht sich hier wieder Bahn.

> „Nichts ist, als Ich und Du: und wenn wir zwei nicht sein,
> So ist Gott nicht mehr Gott und fällt der Himmel ein" (II, 178).

Daß Gott ist, dessen sind wir Ursache;[5] Gottheit ist er durch sich selbst, Gott aber durch die menschliche Seele.[6] „In meiner Geburt wurden auch alle Dinge geboren", schreibt Eckhart, „ich war zugleich meine eigene und aller Dinge Ursache. Und wollte ich: weder ich wäre, noch alle Dinge. Wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht. — Daß man dies verstehe, ist nicht erforderlich".[7] Wäre ich nicht, will der Meister sagen, so müßte Gott unerlöst in der Weiselosigkeit verbleiben, überwesentlich und ursprünglich. Förmlich und wirklich vermag er nur in den Kreaturen da zu sein.[8]

So kommt der Mystiker zu der scheinbar überaus merkwürdigen und deshalb viel kritisierten Formel und Behauptung, daß ohne ihn „Gott nicht ein Nu kann leben" (I, 8). Dahin, meint Hans Kayser, „auf diesen grotesken Endpunkt läuft alles hinaus, was heute geredet, geschrieben, argumentiert wird, wenn der Wortbegriff Mystik erklärt werden soll".[9] So oberflächlich und „grotesk", wie es auf den ersten Blick scheinen mag, ist diese Lehre, die Ernst Bergmann als „Psycho-Theismus oder Anthropo-Theismus" bezeichnet,[10] nun keineswegs. Ihre Beweggründe sind vielmehr außerordentlich tiefliegende und ganz die gleichen, die auch in dem erkenntnistheoretischen Idealismus Fichtes obwalten, nur mit dem Unterschied, daß sie dort eine anerkannte Rolle spielen.[11] „Das wissende und erkennende subjektive Ich", das darf als das eigentliche Motiv dieser Lehre gelten, „ist die unbedingt nötige Erkenntnisursache für die Existenz der Welt (aller Dinge) und Gottes".[12] Das Weltwirkliche, mystisch gesprochen Gott-Vater, begreift sich erst im Geistwirklichen, dem Sohn, der in uns, in der Seele geboren wird.[13] Und wenn Eckhart schreibt: „In allen übrigen Wesen ist Gott als Wesen, als Tätigkeit, als Empfinden, aber nur in der Seele gebiert er sich",[14] so besagen diese Worte im Grunde nichts anderes als die folgenden Hegels: „Das Absolute nämlich ist wohl in allen Ge-

---

[5] vgl. Teil I, Kap. 2, oben S. 55.
[6] vgl. Eckhart, 166.
[7] ebd. 152; vgl. Bergmann, a. a. O. 235.
[8] vgl. als allgemeine Polemik gegen diesen „idealistischen Monismus", die „eigentliche Krankheit unserer Tage", Adam, 16; ferner Richstätter, 367.
[9] Paracelsus, Einleitg. 10/11.
[10] „Eckhart Deutscher oder Christ", 234.
[11] vgl. ebd. 235; Messer, „Fichtes religiöse Weltanschauung", 198.
[12] Bergmann, a. a. O.
[13] vgl. ebd. 241 (verdr. in 291).
[14] Eckhart, 65.

bilden der Welt, der Natur wie des Geistes, aber sein Selbstbewußtsein hat es nur in uns, den Denkenden".[15]

Man hat diese Lehre von der „Präponderanz der Seele vor Gott"[16] oft falsch verstanden und sie in ihrer Kritik als grobhandgreifliches Regiment des Menschen über Gott gedeutet. Eine solche Beurteilung muß notwendig irreführen. Denn nicht um den Menschen als Einzelindividuum handelt es sich hier, sondern um den Menschen als „exemplar homo". Der Mensch als Träger der Seele, des „Fünkleins", ist für Gott „immanente Notwendigkeit".[17] Könnte Gott ohne den bewußten Menschengeist seiner inne werden, er brauchte uns nicht. Der Mystiker aber glaubt nicht an einen „unabhängig von der organischen mens humana fertigen Geist";[18] Gott ist ihm „die Blüte des Erkenntnisgeistes. Sein Duft, seine Farbe stammt aus der Seele".[19] Die Seele und nur sie ist der große „Lebendigmacher des Göttlichen".[20] Ohne uns ist Gott nichts als eine tabula rasa, ein „endloses, übergöttliches Wo",[21] eine „weiselose Weise".[22] Die Gottheit, das Eine, die Weiselosigkeit vermag ohne uns in ihrem „Nichts" in unerkannter „Istigkeit" zu „wesen", Gott jedoch bedarf unser. Die Gottheit, das einfaltige Wesen, ist von uns getrennt möglich, der wirkende Gott nicht. Insofern kommt der Seele, dem mystischen Ich, der Primat vor Gott zu. „Gott dürstete nach unserer Seelen".[23] Es drängt ihn dazu, in der Seele geboren und erlöst zu werden. Daß er der „Seligkeit dieses Geburtsprozesses teilhaft" werde, hängt von uns ab;[24] christlicher ausgedrückt, „Gott kann sich mir nicht geben, wenn ich mich nicht ihm gebe, lasse, mich auf ihn verlasse oder ihm glaube".[25] Gott braucht den Menschen, es verlangt ihn danach, in seinen Willen aufgenommen zu werden, damit er von seinem Weltenthron herniedersteige und in der Seele Gestalt gewinne. Denn nur sie ist das Organ, „vermöge dessen das allwaltende göttliche Leben dazu gelangt, nicht bloß zu sein, sondern seiner selbstbewußt und froh zu werden".[26] Nur sie wirkt, mit Goethe gesprochen, der „Gottheit lebendiges Kleid".[27]

---

[15] nach Bergmann, a. a. O. 238; vgl. ebd. 237; ferner Entsinkung, 18/19: „Das Formsinnende in der Natur ist mein Bruder. Aber erst wenn ich es nachsinne, erwacht Gott"; vgl. ebd. 56/57; außerdem Bergmann, „Die formende Kraft im Weltall", Volkstümliche Reden und Schriften über Natur und Religion, Heft 1, Lpg. o. J. (1935), S. 9/10.

[16] Bergmann, a. a. O. 234.

[17] Bernhart, 189.

[18] Bergmann, Entsinkung, 57.

[19] ebd. 132.

[20] ebd. 135.

[21] Seuse, 134, 138.

[22] Seuse, 137.

[23] Böhme, Schriften, 310; vgl. ebd. 247; dazu Kahlert, 49, der ähnliche Stellen aus Böhmes „Aurora" nur widerwillig und mißbilligend wiedergibt; vgl. auch „Ch. W." I, 160.

[24] Baader, 304.

[25] ebd. 259.

[26] H. Siebeck, „Goethe als Denker", 4. Aufl. Stuttgart 1922, S. 69; vgl. Bleek, 183.

[27] „Faust" I, Nacht (Erdgeist); vgl. I, 115.

Über den „Cherubinischen Wandersmann“ ist auch in dieser Hinsicht viel gestritten worden. Vor allem ist es der schon oben einmal kurz erwähnte Spruch I, 8, der in diesem Zusammenhang stets als Stein des Anstoßes erscheint. Wo auch immer man auf diesen Punkt der mystischen Lehre zu sprechen kommt, wird er zitiert. Das mag an der aufs äußerste zugespitzten Formulierung liegen; gedanklich steht er keineswegs allein. Zur leichteren Orientierung sei er noch einmal hierhergesetzt:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben“.

In einer späteren Fußnote schreibt Scheffler dazu: „Schaue in der Vorrede“. Dieser Zusatz ist, wenngleich überflüssig, für die Defensivstellung des katholisch gewordenen Dichters charakteristisch. Und seine katholischen Interpreten haben denn auch nie versäumt, der Aufforderung Folge zu leisten und haben, stets mit dem gleichen Ergebnis, in diese Vorrede geschaut.[28] Zufriedenstellend sind diese Resultate allerdings nicht. Da sich der Konvertit in jenem Vorwort, wie wir bereits wissen, dagegen verwahrt, daß man derartigen Versen „wegen der kurtzen Verfassung leicht einen Verdamlichen Sinn oder böse Meinung könte andichten“,[29] so sind wir nach katholischer Ansicht also auch nicht berechtigt, „sie im pantheistischen Sinne umzudeuten. Eher sollte man von mangelnder dichterischer Gestaltungskraft, von jugendlichem Überschwang u. ä. reden“.[30] Über die „pantheistische Umdeutung“ wird sich so lange streiten lassen, solange der freie Geist der Wissenschaft es verschmäht, sich unter irgendwelche Zwangsglaubenssätze zu beugen, vermutlich also immer. Über die „mangelnde dichterische Gestaltungskraft“ hat die Geschichte das Urteil bereits gesprochen. Diese „u. ä.“ Thesen waren tot und überholt, bevor sie ausgesprochen wurden. Und es ist nicht nur merkwürdig, sondern einfach indiskutabel, von mangelnder Gestaltungskraft bei einem Spruche zu reden, der *allein* unter fünfzehnhundert anderen sich Popularität errang und Allgemeingut wurde.

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu *kann* leben“:

Dieses Können, schreibt Hildburgis Gies nicht minder anfechtbar weiter, „ist selbstverständlich nicht im absoluten und philosophischen Sinne aufzufassen, sondern als ein Ausdruck, den die Liebe prägt“.[31] Wenn das so selbstverständlich wäre, brauchten wir uns an dieser Stelle nicht länger dabei aufzuhalten; wir betrachten die Epigramme des „Cherubinischen Wandersmannes“ aber allerdings nicht nur als einen „geistlichen Blumen-Geruch

[28] Auch Schrader, 20 f, begnügt sich mit diesem Hinweis auf das Vorwort.
[29] Held I, 306; Bölsche, LXXIV; Ellinger, Propyläen-Ausgabe, I, 11.
[30] Gies, 130.
[31] ebd., offenbar von Seltmann beeinflußt, vgl. unten Anm. 33.

oder Erquickung",[32] sondern sehen in ihnen in der Tat den Ausfluß einer bestimmten philosophischen Welt- und Lebensanschauung. Wenn Scheffler den Namen Jesu als einen „Brautgesang" und einen „Freudensprung" des Herzens bezeichnet (III, 27), dann mögen das Ausdrücke sein, die „die Liebe prägt"; was für ein Liebeszauber dagegen bei der Wahl des Wörtchens „kann" mitgespielt haben müßte, ist uns schlechterdings ein Rätsel. Die Verfasserin muß den Dichter natürlich um jeden Preis „retten", ihre vorgebrachten Gründe und Argumente sind aber nicht nur nicht ausreichend oder wissenschaftlich fundiert, sondern obendrein auch noch unverständlich.[33]

Der Sinn des Spruches ist nach dem oben Gesagten vollkommen klar. Das Weiselose drängt nach Gestaltung in der Seele des Menschen. Die Seele ist der Ort der Gottesgeburt. Ohne Seele kein Gott, wohl aber Gottheit.[34] Das Eine vermag an sich nicht zu wirken, aus sich selbst nichts zu offenbaren; wie Eckhart sagte, also bedarf es der Seele. Das Eine bleibt „allein und einsam, und dieses Allein- und Einsamsein ist es eben, was die göttliche Liebe nicht aushält".[35] Baader zitiert im Anschluß daran eben das in Frage stehende „kühne Wort" Schefflers und meint, daß es ganz richtig sei, zu sagen, Gott gebe den Geist auf, sobald der Mensch zunichte werde, „wo nämlich nicht von dem immanenten Leben Gottes, sondern von Seinem Gemeinleben mit der Kreatur die Rede ist".[36] Ganz ähnlich wie Silesius, nur in breiterer Form, die hier jedoch dem Gedanken zugleich zu größerer Klarheit verhilft, hat sich übrigens auch schon Daniel von Czepko ausgesprochen. Bei ihm finden wir die folgenden Verse:

„Gott ist ihm selbst nicht Gott; er ist dies, was er ist.
Bloß das Geschöpfe hat ihm einen Gott erkiest.
Er ist sein Gegenschein; der Mensch, eh er gelebt,

---

[32] Ellinger, Leben, 226; s. oben S. 84.

[33] Auf die noch größeren Naivitäten Seltmanns brauchte gar nicht erst eingegangen zu werden. Nach ihm, 71, hat der Spruch I, 8 „lediglich den Sinn auf die unendliche Liebe Gottes zu uns Menschen hinzuweisen und auf den Kreuzestod anzuspielen, den der Sohn Gottes auf sich genommen hat, um uns dem ewigen Tode zu entreißen. Der Beweis von dem immerwährenden Vorhandensein dieser Liebe, so zwar, daß es nicht einen einzigen Augenblick, nicht ein Nun, gegeben hat, in welchem diese Liebe nicht vorhanden gewesen wäre, liegt darin, daß der Rathschluß unserer Erlösung ewig ist, wie Alles in Gott". — Das ist nicht nur eine christologische Umdeutung, sondern eine freie Ausgeburt der Phantasie; von Christus und Kreuzestod redet Sch. hier überhaupt nicht.

[34] Der Meinung Mahns, 28, Anm. 1, daß die Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit außer in dem Spruche V, 327 bei Sch. „sonst nicht durchgeführt" sei, kann ich mich nicht anschließen. Sie ist da, auch wenn Sch. meistens nur von „Gott" spricht. Mahn verwechselt S. 30 die beiden Begriffe offensichtlich, wenn er einen Widerspruch zwischen dem in sich bleibenden und aus sich heraustretenden Gott erblickt, ersterer ist eben die „Gottheit", letzterer der „Gott".

[35] Baader, 146. [36] ebd.

Hat keinen Gott, hat bloß in freier Ruh geschwebt.
Daß er besteht, ist sein; und tritt er je ins Licht,
Geschieht es, daß Gott und Mensch zugleich entbricht".[37]

Der Spruch I, 8 ist, wie gesagt, nur einer unter vielen. Gleich die beiden nächsten gehören hierher. Gott empfängt seine Seligkeit von mir, wie ich die meinige von ihm (I, 9).[38]

„Ich bin so groß wie Gott, er ist als ich so klein;
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein" (I, 10).[39]

Wir sind so reich wie er, kein Stäublein, das wir nicht mit ihm gemein hätten (I, 14).[40] Er liebt uns, wie wir ihn lieben, wir geben ihm so viel, wie er uns gibt (I, 18).[41]

„Gott mag nicht ohne mich ein einzigs Würmlein machen;
Erhalt ichs nicht mit ihm, so muß es stracks zukrachen".[42]

Wir helfen ihm sein Wesen pflegen, wie er das unsere (I, 100).[43] Wir tragen sein Bild, will er sich je besehen, „so kann es nur in

---

[37] Ellinger, Leben, 39. Die Ähnlichkeit und fast wörtliche Übereinstimmung mit der oben gegebenen Stelle Eckharts ist unverkennbar; vgl. Eckhart, 149, 166, oben S. 144.

[38] Auch dieses Epigramm bezieht sich nach Seltmann, 71, „ebenso auf diese Liebe, die nicht eher ruht, bis sie den Menschen besitzt, als auch auf den Synergismus zwischen Gott und dem Menschen, bei welchem der Mensch von Gott die Gnade empfängt und Gott vom Menschen die freie Zustimmung".

[39] Hier ist der Sinn dieser: „Gott kommt in mein Bewußtsein, in meine Seele, er kann aber doch nicht mehr ausfüllen, als meine Seele, und ich darf, wenn ich selig sein will, nichts Geringeres in mir aufnehmen, als Gott, sonst habe ich das Ziel verfehlt", Seltmann, 71/72; vgl. I, 106.

[40] „heißt: Wenn ich Gott habe, es sei durch die Liebe im Allgemeinen, es sei durch die hl. Communion speciell, so habe ich Alles, denn Gott ist die Quelle und der Inbegriff aller Güter. Es ist wesentlich, daß dieser Spruch die Überschrift führt: Ein ‚C h r i s t' ist so reich als Gott. Die Verheißung dazu s. 2. Mos. 33, 19; die Bestätigung 1. Cor. 3, 21, und die Erfüllung steht bei Matth. 24, 47", Seltmann, 72; vgl. I, 86.

[41] vgl. I, 100.

[42] „bedeutet: Gott hat die Welt nicht erschaffen wollen, ohne mich zu erschaffen, er hat sie zu meiner Freude gemacht, ich sollte dabei sein, ich soll seine Freude mit ihm theilen. Daraus soll hervorgehen, welche Gemeinsamkeit des Interesses zwischen Gott und dem Menschen überhaupt besteht. Diese Gemeinsamkeit ist nicht minder daraus ersichtlich, daß die Erhaltung z. B. eines Würmleins gar nicht möglich ist, wenn blos ein einseitiges Interesse vorhanden ist und der Mensch zerstörend eingreift. Aber nicht blos diese allgemeine Erkenntniss will der Dichter im Menschen erzeugen, sondern er bezweckt im letzten Grunde immer, den Menschen zur Erkenntniss der unendlichen Liebe Gottes zu führen, zur Erkenntniss der also von Gott gewollten Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch und demnach zur Erkenntniss der unabweisbaren Pflicht, sich Gott zu verähnlichen", Seltmann, 72. — Zu einer „allgemeinen" Erkenntnis wird I, 96 aber erst durch die Deutung S.'s, während bei Sch. der Hauptakzent nicht auf der Erhaltung, sondern auf dem „m a c h e n" liegt.

[43] Damit „soll gesagt sein: Gott kommt mit seiner Gnade nicht eher und nicht weiter in mein Inneres, als ich selber will. Die heiligmachende Gnade ist aber sein Wesen selber, der hl. Geist Gottes, und je nach der ferneren Mitwirkung oder Nichtmitwirkung seitens des Menschen ist diese Gnade der Vermehrung oder Verminderung fähig", Seltmann, 72/73, vgl. ebd. 167.

mir, und wer mir gleicht, geschehn“ (I, 105).[44] Das Wort, das uns alle trägt, wird wiederum von uns getragen (I, 139). „Gott dürstet“ nach uns, heißt es in Anlehnung an Böhme (I, 160).[45] „Gott ist wahrhaftig nichts, und so er etwas ist, so ist ers nur in mir“ (I, 200).[46] Ohne Ort kein Wort (I, 205).

„Die ewge Gottheit ist der Menschheit so verpflicht’t,
Daß ihr auch ohne sie Herz, Mut und Sinn gebricht“ (I, 259).[47]

Alles läuft uns zu, daß es zu Gott gelange (I, 275),[48] und Gott wiederum sucht uns (I, 277). Wir sind der Mittelpunkt dieses Strebens und „ihrer aller Wonne“ (II, 94). Sind wir nicht mehr, so ist auch Gott nicht mehr Gott „und fällt der Himmel ein“ (II, 178). Gott „stirbt vor Angst“, wenn wir ihm nicht anhangen (III, 37).[49] Solche Ausdrücke, meint H. Gies zu diesem Epigramm, sind „wenn auch nicht zu billigen, so doch nicht falsch“.[50] Statt Gott stünde nur besser Christus. Um Christus handelt es sich hier jedoch gar nicht; viel eher wäre zu wünschen, daß Scheffler zwischen Gott und Gottheit oft eine etwas schärfere und deutlichere Grenz- und Trennungslinie gezogen hätte. Gottheit und Gott verhalten sich wie Nichtwirken und Wirken; in der Seele kristallisiert sich die Gottheit zum Gott. Gott kommt nur dann zu seiner Wesenserfüllung, „wenn er einen Menschen oder ein anderes Symbol findet, das ihn ‚klassisch‘ verkörpert. Findet er keine typisch-ideale Ausgestaltung, dann bleibt er fragmentarisch, unaktualisiert, unerlöst“.[51] Nur indem der Mensch Gott in der Seele gebiert oder, wie Keyserling sagt, „verstehend erschafft“, gewinnt Gott „auf Erden Macht“,[52] wird er seiner Weiselosigkeit enthoben. In uns geschieht diese „Neugeburt“ (III, 80) und Gott ist auf die „Macht der Seelen“ (III, 146) schlechterdings angewiesen. „Der Mensch“, sagt Saint-Martin, „wollte ein Mensch ohne Gott sein, aber Gott wollte nicht ein Gott ohne den Menschen sein“,[53] — weil er es nicht sein *konnte* und nicht sein *kann*.

---

[44] vgl. Ruysbroeck, Gies, 103. Das „*nur* in mir“ ist nach Seltmann, 141 Anm. 1, „im Vergleich zu anderen Creaturen, nicht zu Gott selbst, zu verstehen“. Diese „Deutung“ ist jedoch zweifellos falsch.

[45] s. oben S. 146.

[46] vgl. I, 272, 201.

[47] vgl. Czepko, Held I, 178: „Die Seel und Gott die stehn in unzertrennter Pflicht, / Ging Eines hin, ich weiß, das Andre stünde nicht“.

[48] Rahel verweist hier auf Steffens und seine Lehre, Varnhagen, Auszüge, 35.

[49] Der Ansicht Mahns, 43, Anm. 2, daß dies lediglich eine „Anspielung auf Christi Tod“ sei, kann ich mich nicht anschließen; besser zu der ganzen Stelle ebd. 35/36. Wilhelm Traugott Krug nennt diese Sprüche „pantheistischen Autotheismus“, vgl. ebd. 36, Anm. 1.

[50] Gies, 129.

[51] H. Adolph, „Die Philosophie des Grafen Keyserling“, Stuttgart 1927, S. 100.

[52] ebd. 98.

[53] nach Baader, 258.

7. Der Trinitätsgedanke.

Mit der Begriffsbestimmung der Gottheit als Weiselosigkeit, die aus sich selbst nichts zu offenbaren vermag, ist der Übergang vom Einen zur trinitarischen „Einheit“ Gottes im Grunde bereits vollzogen. Die göttliche Einfaltigkeit zerlegt sich in die Dreiheit der Personen. Daß sich der Mystiker hierbei der traditionellen Sprache des christlichen Dogmas bedient, darf nicht weiter wundernehmen, das tut selbst Hegel noch. Das Erste und Ursprüngliche bleibt jedoch auch in und nach diesem Akt der Teilung noch das Eine; Vater, Sohn und heiliger Geist sind eins in jener Überwesenheit, der „Gottheit“. Sie ist gleichsam der Zusammenfluß der drei Personen, während diese als Modi des Einen zu gelten haben.

Gott-„Vater“ nun gebiert Gott-„Sohn“, und zwar „ohne Unterlaß“. Nur in Hinsicht auf diese Geburt wird er „Vater“ genannt, in Bezug auf sich selbst dagegen ist er das Weiselose, die stille Wüste, das Nichts. Der Vater ist das Urzeugende oder der „Bildner“, der Sohn „aller Dinge Bilde an ihm“, „die logische Welt, die Ideenwelt (Platon), das ewige Wort (Logos)“.[1] Der heilige Geist ist die Brücke zwischen beiden, an ihm haben beide teil. Der Sohn ist die „Entgossenheit“ des Vaters, der heilige Geist die „Ausbluht“ beider, an dem sich beide „minnen“.[2] Der Ort dieser Geburt „des Logischen aus dem Urseienden ist der Seelengrund in seiner mystischen Tiefe. Dort begreift und erkennt Gott oder der Grund des Weltwirklichen sich selbst und weiß um sich und um die Welt“.[3] Die Seele wird so zum Hauptfaktor dieser Geburt, wo sie nicht ist, kann es Gott nicht geben. Die Seele des Menschen verhilft Gott zu sich selbst, sie erst schließt in sich die Möglichkeit, daß Gott, d. h. die Gottheit G o t t zu werden vermag.[4] Auf diese Weise „macht nicht der Schöpfer das Geschöpf, sondern das Geschöpf... macht den Schöpfer“.[5] Nur so, daß es dem Menschen anheimgestellt ist, Gott in sich zu gebären und mit ihm eins zu werden, bezw. sich von ihm abzuwenden und die Geburt zu negieren, ist das tiefgründige Wort Eckharts zu verstehen, daß „auch Gott wird und vergeht“.[6]

Nachdem Theodosius der Große im Jahre 381 die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes zum Gesetz erhoben hatte, war es gewissermaßen konventionelle Pflicht, sich mit ihr auseinanderzusetzen, um nicht für „unsinnig und rasend“ erklärt zu werden und den „Schimpf ketzerischer Lehre“ auf sich zu laden.[7] Wir haben es hier jedoch nicht mit den theologischen Spitzfindigkeiten aller Zeiten zu tun, sondern lediglich mit den Lehren der deutschen Mystik und dürfen uns deshalb in unserem histo-

---

[1] Bergmann, „Eckhart-Christ oder Deutscher“, 230; vgl. Mystik, 30.
[2] ebd.; vgl. Bernhart, 183.
[3] ebd.; vgl. ebd. 238.
[4] vgl. Seeberg, 20.
[5] Büttner, Einleitg. zu Eckhart, 31.
[6] Eckhart, 133, 134.
[7] vgl. Chamberlain, 236.

rischen Überblick kurz fassen. Dies um so mehr, als uns im „Cherubinischen Wandersmann" eine ausgesprochene Trinitäts-Philosophie nicht geboten wird.

Im wesentlichen finden wir die Ansichten der deutschen Mystik bereits bei Eriugena vorgebildet. Ebenso wie manche Sekten des späteren Mittelalters (Joachiten, Amalrikaner, Ortliebarier, Brüder vom freien Geist) will auch er unter den Personen der Trinität „bloße Namen und Verhältnisse verstanden wissen".[8] Die „heiligen Theologen", gemeint sind die Kirchenväter, unterschieden zwar eine ungezeugte, gezeugte und hervorgehende Person in Gott „und nannten das Verhältnis der ersten zur zweiten Vater, das Verhältnis der zweiten zur ersten Sohn, das Verhältnis der dritten zu den beiden ersten Geist",[9] im Grunde ist damit jedoch nichts gewonnen, da das Wesen der göttlichen Einheit und Dreiheit weder gedacht noch begriffen werden kann.

Unter den mittelalterlichen Sektierern fassen die Joachiten die göttlichen Personen der Trinität als eine moralische Einheit auf, wobei sie sich auf die ersten Christen stützen, die von sich behauptet hätten, sie seien ein Herz und eine Seele.[10] Die Amalrikaner und Ortliebarier verwerfen die Lehre von der Dreieinigkeit völlig. Die ersteren deuten sie dahin um, daß sie sagen: „Mit der Inkarnation Gottes in Abraham beginnt die Zeit des Vaters, mit der Inkarnation in Maria offenbarte sich Gott als Sohn, mit der Inkarnation in den Amalrikanern offenbart sich Gott als heiliger Geist".[11] Die Anhänger Ortliebs symbolisierten ihre Auffassung derart, „daß sie stets zu dreien beteten, wobei der eine den Vater, der andere den Sohn, der dritte den Geist vorstellte".[12]

Die Sprache und den Geist Eckharts vernehmen wir bereits in dem bekannten und wiederholt aufgeführten „Dreifaltigkeitslied":

„O vater brust,
uz der mit lust
daz wort ie floz:
doch hat diu schoz
daz wort behalten daz ist war".[13]

Die Geburt des Sohnes ist also hier genau so wie in der Mystik des Kölner Meisters eine ewige, „daz wort ie floz". Dieses Wort oder der „Sohn" ist „in dem begin, hoch über sin".[14] Vom heiligen Geiste heißt es:

„Von zwein ein fluz,
der minnen guz,
der zweier bant
den zwein bekant

---

[8] Noack, 40. [9] ebd. 39.
[10] vgl. Preger I, 167. [11] ebd. 177. [12] ebd. 195.
[13] Maizier, 57; in Übersetzung bei Preger I, 289. [14] ebd.

fliuzet der vil süeze geist
Vil ebenlich
unscheidenlich".[15]

Die Dreiheit kann nicht geschieden werden, denn sie ist eins, ein Wesen. Und schließlich sinkt sie wieder ins „Nichts" zurück, worauf in dem Gedichte der Hauptnachdruck gelegt wird:

„Des puntes berc
stigt ane werc
verstentlicheit;
der wec, der treit
in eine wüesten wunderlich,
Diu breit, diu wit
ungmezzen lit.
diu wüeste hat
wedr zit noch stat,
ir wise, diu ist sunderlich".[16]

Über die einzelnen Personen und die göttliche „Personalunion" hinaus betont auch Eckhart die Einheit des göttlichen Wesens. „Wären auch hundert Personen in der Gottheit: wer Unterschied zu fassen wüßte ohne Zahl und Vielheit, der gewahrte doch nicht mehr denn einen Gott".[17] Das mag manchen Leuten seltsam und unglaubwürdig erscheinen, ist aber dennoch so. Selbst „manche Pfaffen wissen davon so wenig wie ein Stein"; sie nehmen die drei Personen „wie drei Kühe oder drei Steine"![18] Gott ist aber trotz seiner Dreifaltigkeit einfach „seiner bloßen Natur nach".[19] Die drei Personen verfließen in dieses einfache Wesen; „da verfließt der Vater in den Sohn und der Sohn wiederum in den Vater ... Und beide verfließen sie in den heiligen Geist und der heilige Geist wiederum in sie ... Aber gerade in diesem Ineinanderfließen spricht der Vater das Wort oder den Sohn und spricht sich in dem Sohne für alle Kreaturen. Und indem er sich wieder in sich selber kehrt, spricht er sich für sich selber. Damit ist der Fluß in sich selber verflossen — wie Sankt Dionysius sagt".[20] Das Wirken allerdings kommt nur der Dreifaltigkeit und nicht der „Gottheit" zu, und diese besitzt in jeder der Personen das gleiche schöpferische Vermögen und hat „alle ihre Werke vollbracht ohne selber bewegt oder von den Dingen auch nur berührt zu werden".[21] Ohne Unterlaß gebiert der Vater den Sohn, indem er ihn „spricht" (logisiert[22]). Der Vater tritt für uns im Sohn, im Wort (Logos) in die Erscheinung.

„Das Unaussprechliche, das man pflegt Gott zu nennen,
Gibt sich in einem Wort zu sprechen und zu kennen",

heißt es bei Silesius (IV, 9). Der Sohn ist des Vaters „Ebenbild" und „so vollkommen wie er selber".[23] Der Vater gibt ihm in der

---

[15] ebd.; Preger I, 290. [16] Maizier, 58; Preger, a. a. O.
[17] Eckhart, 38. [18] ebd.
[19] ebd. 90; vgl. die Worte des Kirchengesanges: „In Personis proprietas, in Essentia unitas", nach Baader, 300.
[20] Eckhart, 92; vgl. ebd. 95, 96, 97; Bernhart, 182; „Ch. W." V, 216.
[21] Eckhart, 93. [22] Bergmann, Mystik, 30. [23] Eckhart, 117.

„Geburt" zwar „eine von seiner eigenen verschiedene Persönlichkeit, nicht aber verschiedenes Wesen oder verschiedene Natur".[24] Durch das Auseinandertreten der Personen offenbart sich das Wesen, das von sich aus dazu nicht fähig ist, „weil es an sich weder Dinge setzt noch auch gebiert".[25] Der Vater ist der Dinge „ewiger Urquell", der Sohn der Dinge „Urbild", der Geist die Liebe zu diesem Urbilde. „In dem ewigen Ausströmen, in welchem der Sohn geboren wird, sind auch die Urbilder der Dinge ausgeströmt".[26]

Die Dreifaltigkeit ist zugleich die Welt, „weil alle Geschöpfe in ihr angelegt sind".[27] Ihr letztes Streben zielt jedoch dahin, wieder heimzugelangen in ihren Ursprung, denn „der Weg der Gottheit ist der zur Einheit, worin die drei Personen zu einem einigen Wesen zusammengehen. Darin besteht ihr Wandel: sich zu erkennen und zu lieben; jede erkennt und liebt sich selber in der anderen. So gehen sie zusammen zur Einheit".[28] Sie kehren heim in die „Klarheit der schönen Gottheit", in die „einveltige substancie", die „stille Wüste".[29] Die Welt „entwird", Sohn und heiliger Geist kehren in den Vater zurück, dem sie entflossen, dieser selbst entsinkt wieder ins Weiselose. Gott hat eine Geschichte, er wird und vergeht.[30]

Seuse und Tauler, die Schüler Eckharts, folgen im großen Ganzen der Lehre ihres Meisters. Seuse nennt das „ewig Wort in der Gottheit" seiner Terminologie gemäß einen „Usfluß der Weisheit".[31] Die Gottheit ist ein dreifacher „Zirkelring". Der erste Ring bedeutet Gott-Vater, aus ihm fließen der zweite und der dritte Ring, Gott-Sohn und heiliger Geist. „Der väterliche Ring verbleibt in seinem eigenen Wesen inne, indes er doch sprechend und gebärend die zweite und mit ihr die dritte Person aus sich herauswirkt".[32] Der Ausfluß der Personen ist zugleich der logische Grund des Ursprungs der Geschöpfe und das „Vorspiel" ihres Wiedereinfließens in die Gottheit. Der „personen driheit" steht auch bei ihm „in wesenlicher einikeit".[33] Im gleichen Schema denkt auch Tauler. Der Vater ist der „tief abgrunt", der den Sohn in einem „ussgeflusse" aus sich hervorgehen läßt, der Geist ist „irer beide".[34] Der Vater, heißt es in einem Liede der Zeit, gebar sich einen Sohn „in ganzer, voller Gleichheit sein'"; der Geist ist das „Blicken und das Wiederblicken" beider.[35]

An Eriugena anschließend bezeichnet auch Nikolaus von Kues die Benennungen der göttlichen Personen als Vater, Sohn

---

[24] ebd. [25] ebd. [26] ebd. 118; vgl. ebd. 156.
[27] ebd. 157. [28] ebd. 115. [29] vgl. Bergmann, Mystik, 28/29.
[30] vgl. ebd. 39; Büttner, Einleitg. zu Eckhart, 28; Bie, 239/40.
[31] Maizier, 173. [32] Bernhart, 242; vgl. dort das Titelbild.
[33] ebd. 243; Seuse, 127. [34] Maizier, 178, 179.
[35] so bei Maizier, 197; sinngemäß müßte es „Widerblicken" heißen. Der Titel des Liedes ist: „Ich will von der Minne singen".

und Geist nur als ein Gleichnis. „Die Wahrheit über die Dreieinigkeit aber können wir erfahren, wenn wir ein treffliches Hilfsmittel des Geistes anwenden: die Mathematik".[36] Wie das unendliche Dreieck schließlich mit der geraden Linie zusammenfällt, so ist auch Gott unendliche Dreiheit und Einheit zugleich. Da es mehrere Unendlichkeiten nicht gibt, so fallen Mittelpunkt, Durchmesser und Umfang in Gott zusammen. Als Nachklang dieser schon bei Eckhart vorgebildeten Lehre[37] dürfen auch einzelne Sprüche des „Cherubinischen Wandersmannes" gelten. Wir zitieren nur einen einzigen:

„Gott Vater ist der Punkt; aus ihm fließt Gott der Sohn,
Die Linie; Gott der Geist ist beider Fläch und Kron" (IV, 62).[38]

Trotz der Variierung des Gedankens dürfte der Grundgehalt doch unschwer erkennbar sein. In den „konstitutiven Faktoren der Dinge: Potenz, Wirklichkeit und deren Verknüpfung"[39] findet Kues einen weiteren Hinweis und eine Analogie zur Dreifaltigkeit. Er prägt daher für Gott den Begriff des „possest". Gott ist sowohl posse als auch esse, Können wie Wirklichsein und Realität, und schließlich noch etwas darüber hinaus, die Verbindung beider. Die Bezeichnung „possest" soll dieses Verhältnis der Personen zueinander versinnbildlichen, denn „posse und est sind in die Form possest in der geistreich spielenden Absicht zusammengezogen, in dem Buchstaben e eine Einheit von dreifacher Funktion darzustellen: der ‚dreieinige Laut' ist Vokal des posse, des est und Vokal ihrer Verbindung".[40]

In der Seele des Menschen wird Gott geboren, hier kristallisiert sich die Gottheit zum Gott, das Weiselose oder die „Weisheit" zur Weise. Das bestätigt uns abermals Paracelsus in seinem „Liber de Fundamento Scientiarum et Sapientiae" und den dazugehörigen „Fragmenta". Darin gibt er uns eine „Anatomey der Weisheit", die in den Sätzen gipfelt: „So der Mensch nicht wär geschaffen, wer wüßte von der Weisheit Gottes, von der großen Gewalt Gottes, auch von andern Dingen Gottes? Niemands, auch die Engel im Himmel habens nit gewüßt: Aber in der Beschaffung da ist an Tag kommen die Weisheit Gottes, und sein Gewalt, sein Macht, und wer Gott ist, und was sein Wesen ist".[41] Aus dem Vater gehen alle Weisheit und Künste aus, der Vater aber wird im Sohn genommen. Im Sohn tritt alles in die Welt, „und der Sohn behalt die Art seines Vaters, und lernt nicht allein, sie beid lernen, und der Lehrer ist der heilig Geist".[42] Durch die Dreieinigkeit werden alle Dinge geschaffen, der Vater „hat geschaffen den Menschen, von unten herauf: Der ander, als der Sohn, von oben herab: Jetzo wie die zwei Geschöpf seien, ist das erste durch Gott den Vater, in Kraft des Heiligen Geistes,

---

36 Bertalanffy, Einleitg. zu Kues, 18.
37 vgl. Eckhart, 157/58.
38 vgl. III, 28, 148; V, 212.
39 Bernhart, 219.
40 ebd.
41 Paracelsus, 105.
42 ebd.

gesetzt zum natürlichen Licht".[43] Und wie die Kreaturen, so gehen auch die göttlichen Personen schließlich wieder in ihren Ursprung ein, und „also fället die Bildnus Gottes wieder in seine Hand".[44]

Der Geist der Dreieinigkeit, schreibt Jakob Böhme, ist allgegenwärtig. Er ist ein Wesen, „das zugleich auf einmal alles erfüllet, und doch nicht im Wesen wohnet, sondern selber ein Wesen in sich hat".[45] Der Vater hat das Leben in und durch sich selbst. Er gebiert den Sohn, der Geist fließt von beiden aus und unterhält alles Leben in den Geschöpfen. Die göttliche Trinität stellt jedoch keine Wesensdreieinigkeit, sondern nur eine Offenbarungsdreieinigkeit dar.[46] „Einer wohnet im andern, und behält doch ein jeder seine Eigenschaft. Es ist kein Vermischen in der Essenz..."[47] Der Vater ist die eigentliche Kraft, das posse des Cusaners, der „Quellbrunn aller Kräfte";[48] der Sohn ist „das Herze in dem Vater", der „Kern in allen Kräften" und die Ursache der „quellenden Freuden in allen Kräften in dem ganzen Vater.[49] Er ist von Ewigkeit immer geboren und nicht gemacht.[50] Denn so „der Vater würde aufhören zu gebären, so wäre der Sohn nicht mehr; und so der Sohn nicht mehr in dem Vater leuchtete, so wäre der Vater ein finster Tal: denn des Vaters Kraft stiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, und könnte das göttliche Wesen nicht bestehen".[51] Der Geist endlich geht von beiden aus; er ist „ein lieblich, sanftes und stilles Sausen, aus allen Kräften des Vaters und des Sohnes", die „wallende Kraft Gottes".[52]

Die drei Personen machen jedoch eins aus. Der Sohn ist im Vater und der heilige Geist in beiden. „Alles Ding in dieser Welt ist nach dem Gleichnis dieser Dreiheit worden".[53] Das Gleichnis dieses „Ternarius Sanctus" sehen wir überall; in den Tieren, in Holz und Stein, in Kraut, Laub und Gras, wir mögen anschauen, was wir wollen.[54] Zuletzt kehren die göttlichen Personen, das ist auch die Grundanschauung Böhmes, wieder in den Ungrund zurück, Gott taucht wieder im Einen unter, ohne je zerteilt gewesen zu sein.[55]

Die Sprüche, in denen sich Angelus Silesius über das Wesen der Trinität direkt äußert, sind, man darf es wohl sagen, von geringer Zahl. Scheffler wirft sich aus einem Extrem ins andere

---

[43] ebd. 333, „Philosophia Sagax", Vorrede. [44] ebd.
[45] Böhme, Sex puncta, 13.
[46] vgl. F. Ch. Oettinger im Anhang zum „Inbegriff der Grundweisheit", Böhme, Schriften, 90.
[47] Böhme, Sex puncta, 25; Schriften, 140. [48] Schriften, 137.
[49] ebd. [50] ebd. 139. [51] ebd. 140.
[52] ebd. 141. [53] ebd. 144.
[54] ebd. 146; vgl. „Ch. W." I, 257, mit dem Mahn, 61, nichts anzufangen weiß und ihn daher als „Spielerei" bezeichnet. Ferner Seltmann, 60, der denselben Spruch zitiert, ihm aber eine vollkommen falsche Stelle aus Böhme gegenüberstellt.
[55] Böhme, Schriften, 292, 294, 343 u. a. a. St.

hinüber; aus der Weiselosigkeit des „übernichten" Gottes flüchtend, findet er sich in den Armen des leidenden Christus wieder. Einen eigentlichen Übergang, ein allmähliches Sichentwickeln gibt es bei ihm nicht. Er gleitet nicht aus einer Situation in die ihr benachbarte nächste, sondern stürzt sich unter eruptiven Ausbrüchen aus einer Geistes- und Gemütsprovinz in die andere, der Tendenz der ersten direkt widersprechende und zuwiderlaufende. Was ihm erst das „Nichts und Übernichts" ist, das wird ihm schließlich der Gekreuzigte, dem er nun ganz mit der gleichen Begeisterung anhängt.[56] Der Glaube an die Dreieinigkeit wird dabei mehr vorausgesetzt als wirklich ausgesprochen.[57] Wo dies aber geschieht, ist der Gedanke an Christus, den „wahren Gottessohn" (V, 9) nicht weit.

„Gott küßt mich, seinen Sohn, mit seinem heilgen Geist,
Wenn er mich liebes Kind in Christo Jesu heißt" (II, 93).[58]

Wer sich im Geist in seinen Heiland schwingt, den wird er mit sich in eine Wüste führen (II, 175). Gott der Dreieinige ist „der da war, ist und kommen wird":

„Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit,
Der heilge Geist wird sein im Tag der Herrlichkeit" (III, 215).

Abgesehen von dem offen zutage liegenden Inhalt dieses Spruches scheint hier noch die alte Lehre verschiedener mittelalterlicher Sekten von den „drei Weltaltern" nachzuwirken, nur mit dem Unterschied, daß hier das Zeitalter des Geistes in das Jenseits, auf den Jüngsten Tag verlegt wird, während es dort schon mit dem Auftreten des jeweiligen Sektenhauptes beginnt.[59] Traditionsgemäß werden die Personen der Dreieinigkeit an anderer Stelle als ein „Gleichnis" bezeichnet:

„Gott Vater ist der Brunn, der Quell, der ist der Sohn,
Der heilge Geist, der ist der Strom, so fließt davon" (V, 123).

Der Geist ist es, der in allen Wesen waltet, und durch den wir selbst wieder zu Gott gelangen, indem wir den Sohn in uns gebären.

„Maria, die gebiert den Sohn Gotts äußerlich,
Ich inner mir im Geist, Gott Vater ewiglich" (V, 249).

Der Geist ist die Liebe, die Vater und Sohn zueinander hegen und die auch in uns überfließt, sodaß wir gleichsam in die Reihe der göttlichen Personen aufgenommen werden, indem wir die Dreieinigkeit selbst im Geiste produzieren.

„Die Liebe, welche sich zu Gott in dir beweist,
Ist Gottes ewge Kraft, sein Feur und heilger Geist" (V, 296).[60]

---

[56] vgl. Kap. 8, unten S. 158 f. [57] vgl. I, 148.

[58] vgl. Harphius: „Der Vater umarmt mit dem Sohn den Geliebten in der genießenden Einheit seines Geistes" Gies, 81; ferner Ruysbroeck, ebd.; „Ch. W." II, 21.

[59] vgl. Preger I, 100, 177, 197, 199—202, 205/06, 210; Gehlen, „Fichte", 58/59.

[60] vgl. Sandäus, Gies, 102/03.

Oder wie es ein andermal heißt:

„Die Gottheit ist mein Saft: was aus mir grünt und blüht,
Das ist sein heiliger Geist, durch den der Trieb geschieht" (I, 90).

Wir sind die „Reb' im Sohn", also selbst Sohn, die vom Vater gepflanzt und gespeist wird, und die als Frucht den heiligen Geist aus sich treibt (II, 122). Der Geist ist in uns lebendig, in ihm empfangen wir „den Vater und den Sohn, ja die ganze Natur der Gottheit".[61] Zwar muß die Tür offen sein, diesen Geist einzulassen, aber an uns liegt es, sie wirklich zu öffnen:

„Eröffene die Tür, so kommt der heilge Geist,
Der Vater und der Sohn dreieinig eingereist" (I, 242).

Die tieferen Motive verkennend und sich lediglich an das gutchristliche Bild haltend bemerkt Hildburgis Gies zu diesem Spruch: „Auch hier sehen wir die Mystik des ‚Cherubinischen Wandersmannes' zutiefst durchdrungen von christ-katholischer Lehre; sie läßt sich nicht wegdeuten, ohne den ganzen Gedankenbau des Angelus zu zerreißen und völlig zu zerstören".[62] Darüber, ob sich diese Lehre nicht „wegdeuten" läßt ohne dem Schefflerschen Werke Gewalt anzutun, bestehen billig Zweifel, sie läßt sich aber wohl ohne Schwierigkeiten hineindeuten. Der Streit über diesen Punkt wird so bald nicht zur Ruhe kommen, weil er es anscheinend nicht kann; in dem Schefflerschen Trinitätsbegriff aber ausschließlich ein „christ-katholisches" Gebilde zu sehen, geht schon deshalb nicht an, weil dieser Begriff nicht für sich allein besteht und darum nicht aus jedem Zusammenhang herausgerissen betrachtet und gedeutet werden darf. Er ist nur eine einzige und ihrer Bedeutung nach ganz unwesentliche Komponente in dem allgemeinen Gottesbegriff Schefflers, mit dessen Erörterung sich ja bereits die vorhergehenden Kapitel eingehendst beschäftigten.

8. Die Gestalt Christi in der Mystik.

Es bleibt uns letztlich die Person Christi und ihre Stellung in der deutschen Mystik zu betrachten. In der klassischen Periode Eckharts wird Christus durchaus keine überragende Bedeutung beigemessen, — das geschieht erst zu der Zeit, da die Philosophie des „überseienden Nichtseins" allmählich in die weichere und gefühlsseligere Jesusmystik übergeht und steigert sich schließlich bis zu glühender Begeisterung in der Brautmystik und dem schwärmerischen Wundenkult des 16. und 17. Jahrhunderts, Erscheinungen, die sich freilich auch schon weit früher feststellen lassen. So tritt uns diese „Christus- und Passionsmystik" z. B. bei Bernhard, Franziskus, Bonaventura, Katharina von Siena und vielen anderen in „ergreifenden und

---

[61] Harphius, ebd. 87. [62] ebd. 130.

wirklich hinreißenden Formen" entgegen.[1] Es wird uns darin gezeigt, „wie die fromme Seele durch Versenkung in die Wunden Christi zum innigsten Gottanhangen gelangt".[2] Genauer und mit etwas weniger Enthusiasmus besehen stellen sich die „ergreifenden und hinreißenden Formen" dann zum größten Teil als schier unerträgliche Süßlichkeiten und jedes Maß übersteigende Geschmacklosigkeiten dar, wie wir sie in nicht geringer Zahl auch im „Cherubinischen Wandersmann" wiederfinden werden. Es ist wenig echte Mystik, aber viel Mystizismus anzutreffen.

„Jeder Gezeugte ist ein Verdammter", erklärt Augustin,[3] von Ambrosius, Bernhard, Petrus Lombardus und den meisten anderen kirchlichen Autoritäten sekundiert. Die Lehre der Mystik aber lautet: jeder ist Gottes Sohn, ja Gott selbst, oder kann es wenigstens sein. Christus ist nicht als Mittler, sondern einzig als Vorbild anzusehen und zu verehren. Der Himmel ist in uns, nicht außerhalb in toten Sätzen und Geboten. Christus ist die „vernünftige Seele" in mir, wie Eckhart sagt.[4] Der Mensch wird auf sich selbst gestellt. Wir sind die Brüder Christi und vermögen als solche genau so viel wie er. Um der Wahrheit nachzustreben und zu dienen, um Gerechtigkeit zu üben und das Herz rein zu halten, bedarf es nicht der Ermahnungen und des Beistandes eines Mittlers. Der Mensch, sagt Meister Eckhart, ist selbst „Sohn in des Vaters Schoße und Herzen: jederart Vermittelung ist Gott fremd".[5] Jeder Mensch ist sein eigener Mittler, mit eigenen Augen soll jeder sehen „und selbst einen Beitrag zutage fördern zu den Schätzen der Religion, sonst verdient er keinen Platz in ihrem Reich und erhält auch keinen".[6] Der Mystiker will nicht zu Christus, sondern zu Gott unmittelbar aufsteigen, seine Religion ist eine „Gottesreligion, nicht Jesusreligion".[7] „Was hülfe es mir, hätt' ich einen Bruder (Christus), der ein reicher Mann ist, und ich wäre dabei ein armer Mann? Was hülfe es mir, hätt' ich einen Bruder, der ein weiser Mann ist, und ich wäre dabei ein Tor?"[8] Wir sind aber genau so reich wie Christus; was er und alle Heiligen besessen haben, „das ist in dieser Natur auch mein eigen"![9] Wir brauchen nur in unseren eigenen Schatz zu greifen, denn wir tragen alle Wirklichkeit dem Wesen nach in uns.[10] „Wie nun also durch solche Praesagia Christus verkündet ist worden, zukünftig zu kommen", schreibt Paracelsus, „und durch den Sternen gegenwärtig zu sein: Also ist nun einem jeglichen Menschen zu verstehen, daß

---

[1] Grabmann, 67. [2] ebd. [3] Feuerbach, 459.
[4] Eckhart, 168. [5] ebd. 243; vgl. Bergmann, Mystik, 25.
[6] Schleiermacher, „Reden", 77; vgl. Messer, „Fichtes religiöse Weltanschauung", 147.
[7] Bergmann, „Eckhart-Christ oder Deutscher", 224.
[8] Eckhart, 100; vgl. Bernhart, 190.
[9] ebd.; vgl. den 11. und 12. der verurteilten Sätze, Held I, 198.
[10] ebd. 103; vgl. Bergmann, a. a. O. 242 (verdr. in 292).

mit ihm auch dermaßen gehandelt wird".[11] Das „verbum mirificum"[12] und seine Kraft erlischt damit. Christus ist einfach die „innere Menschheit", der „neue Mensch", der Gottmensch.[13] Dieser innere Mensch konnte nicht am Kreuze sterben. Sind wir vergottet, so sind wir selber Christus, Sohn Gottes.

„Weil ich das wahre Licht, so wie es ist, soll sehn,
So muß ichs selber sein, sonst kann es nicht geschehn" (II, 46).

Es heißt bei Scheffler zwar einmal: „Der Mittler ist nur Jesus" (II, 167),[14] er schreibt aber auch:

„Weg mit dem Schattenstuhl:[15] der eingeborne Sohn
Ist nun in mir das Selbst und mein Versöhnungsthron" (II, 185).

Oder II, 43 noch deutlicher:

„Weg mit dem Mittelweg; soll ich mein Licht anschauen,
So muß man keine Wand vor mein Gesichte bauen".

Der Mystiker vertritt im allgemeinen ein Vorbildchristentum. Man denke nur an den Titel der Schrift des Thomas von Kempen: „Von der Nachfolge Christi". Christus war der erste Gottmensch oder Vergottete und auf diesem Wege sollen wir ihm nachfolgen. Das „Christuserlebnis als Mittelpunkt der Weltgeschichte"[16] fehlt ihm. „Christus ist nur einer in einer Reihe, in gewisser Hinsicht der erste, aber nicht einmalige Weltepoche".[17] Die Christusperiode gilt allen großen Gläubigen, von Montanus angefangen bis zu Fichte hin, in ihrer Einmaligkeit „für überwunden und vergangen".[18] Christus ist in keiner anderen Weise Gott gewesen, wie jeder andere Mensch auch, sagen die Amalrikaner und Ortliebarier.[19] „Der historische Christus ist ihnen nur eine symbolische Redefigur für den Gläubigen".[20] Joachim von Floris kennt sogar ein Christentum vor Christus.[21]

Jeder kann Christus sein und werden, denn „du mußt nämlich wissen": schreibt Eckhart in seiner Predigt von der Abgeschiedenheit, „als Christus Mensch ward, da nahm er nicht ein bestimmtes Menschenwesen, er nahm menschliche Natur

---

[11] Paracelsus, 386. [12] Reuchlin, Bergmann, Mystik, 127.

[13] Schreyer, Dtsche. Mystik, 367; vgl. Paracelsus, 396; Bergmann, Mystik, 25 und als allgemeine Polemik gegen diese Auffassung Adam, 25/26.

[14] Hier ist Seltmann in seinem Element, „das ist... katholisch, darüber ist kein Wort zu verlieren", S. 81. Hätte er sich darauf und auf ähnliche Sprüche beschränkt, so wäre dagegen nichts einzuwenden; er glaubt damit jedoch den ganzen „Ch. W." „gerettet" zu haben.

[15] Das ist nach Seltmann, 150, Anm. 1, „der Stuhl des Moses, dessen Gesetz nach Gal. 3, 21 nicht gerecht machen konnte u. nach Hebr. 10, 1 nur den Schatten der künftigen Güter besaß".

[16] Bie, 51.

[17] Gehlen, „Fichte", 65; vgl. den „Primogenitus" des Paracelsus, Schriften, 342.

[18] Gehlen, a. a. O. 57. [19] vgl. Preger I, 176, 193. [20] ebd. 193.

[21] vgl. Gehlen, a. a. O. 53/54, dagegen A. v. Harnack, „Das Wesen des Christentums", bei Bleek, 24; vgl. ferner A. Drews, Bleek, 34/35 und Luther, Feuerbach, 491.

an. Gehst du also aus allem heraus, so bleibt nur das, was Christus annahm, und so hast du Christum angelegt".[22] Christus ist der vollkommene Mensch, die Idee des Menschen;[23] streben wir ihm als solchem nach, so vollbringen wir die ethische Leistung selbst und brauchen keinen Mittler mehr. Erfüllen wir diesen unseren Lebenssinn dagegen nicht, so sind wir ethisch genommen Nullen. Die scharfe Abweichung von der neutestamentlichen Interpretation ist hier kaum zu verkennen: Christi Menschheit ist lediglich „ein Weg gewesen für unsere Menschheit".[24] Christus kann „in seiner Hingabe an eine große Idee vorbildlich für unser eigenes Leben sein..., während er als ein zweiter Gott für uns überflüssig ist".[25] Wir sollen ihm zugleich auch, wie wir bereits aus früherem Zusammenhange wissen,[26] vernünftig nachfolgen, d. h. unserem Vermögen gemäß. Denn er hat vierzig Tage gefastet, aber „es wird sich wohl niemand übernehmen, ihm darin nachzufolgen".[27] Ihm liegt nicht an buchstäblicher, sondern an geistiger und innerer, gesinnungsmäßiger Nachfolge. Daß wir in abgeschmackten Bildern schwelgen, seine Wunden als Eingang in die alle Heilmittel enthaltende Apotheke betrachten und die Lanze beneiden, die in seine Seite drang,[28] damit ist so gut wie nichts getan. „Inwendig also sollen wir in jeder Hinsicht uns eingebildet haben in unsern Herrn Jesus Christus, so daß man in uns einen Abglanz finde aller seiner Werke, seiner ganzen Gottgestalt".[29] Wie er vierzig Tage gefastet, so sollen wir das unserer Natur entsprechende Werk vollbringen.

In Seuse nimmt diese Nachfolge zunächst eine andere Richtung. Zwar spricht er stolze Sätze, wie etwa den: „Darum wollen wir, des kaiserlichen Herrn tapfere Ritter, nicht verzagen, wir, des würdigen Vorgängers edle Nachfolger"![30] Dieses geistliche Rittertum schlägt jedoch bald in eine weniger kampfesgemute Stimmung um und er meint schließlich, „daß man in sich nachbilden soll das Leiden des gekreuzigten Christus, seine süße Lehre, sanften Wandel und lauteres Leben, das er uns vorgebildet, damit wir ihm nacheifern und also durch ihn weiter zu ihm selber dringen".[31] Der Hauptakzent wird also vorläufig auf das Nachleiden gelegt.

Es ist überflüssig, sämtliche Stimmen bis zu Silesius hin aufzuführen; nicht allein, daß das Gesagte ohnehin verständlich

---

[22] Eckhart, 49.

[23] vgl. Jacob Milichius, Feuerbach, 504/05; Baader, 360, der dafür mit Saint-Martin „homme-principe" setzt.

[24] Eckhart, 113.

[25] L. Plate, nach Bleek, 58; vgl. A. Drews, ebd. 36/37.

[26] vgl. Teil I, Kap. 8, oben S. 87.

[27] Eckhart, 190.

[28] Bonaventura, Erdmann, 215; vgl. Gies, 121.

[29] Eckhart, 191/92.

[30] Seuse, 82.

[31] Bernhart, 243; vgl. das Gedicht „Phönix ob allen Dingen", um 1500, bei Maizier, 247 f, bes. 248.

sein dürfte, haben wir jedoch auch der ausgesprochenen Christusmystik in der Folge noch einige Aufmerksamkeit zu schenken und ihr einen Teil des uns zur Verfügung stehenden Raumes abzutreten, da Scheffler ja auch dieser Richtung mit einem Teile seiner Sprüche angehört. Was sein Vorbildchristentum angeht, so läßt sich vieles zum Belege dafür beibringen. Schon um das Jahr 1651 stellt er für den Menschen, der niemals von Gott getrennt werden will, mithin also auch für sich selbst, eine „Lebensregel" auf, in der es u. a. heißt: „Der Reinheit von Christi Seele soll er sich so anzugleichen suchen, daß er keinen, auch noch so leichten Makel der Sünde auf sich zu dulden vermag; daß sein Geist nach dem Beispiele Christi immer die göttliche Güte betrachte, und daß er im Geiste ungehemmt mit Gott verschmelze und ihm immer anhänge".[32] Christus ist also ein Beispiel, das Ziel nicht er, sondern Gott. Die unio mit Gott selbst ist letzter Sinn dieses Strebens. So wie Christus über die Engel aufstieg, können auch wir sie überfliegen, wenn wir nur wollen (II, 23); wir können ihm „allzeit gleiche sein" (II, 151)[33] und selbst die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes erlangen (II, 210).[34]

„Der wahre Gottessohn ist Christus nur allein;
Doch muß ein jeder Christ derselbe Christus sein" (V, 9).[35]

Wir brauchen uns an Christus nur „das rechte Maß abschauen", er ist das „Muster" (V, 198); unser Führer, dem wir folgen dürfen, bis wir selbst in seine Stelle rücken und Gott ohne Mittler schauen und erkennen.

Daneben fordert Scheffler natürlich auch dazu auf, das Leiden Christi nachzuleben. Denn er ist der Überzeugung, „daß die Heilstatsachen, wie Geburt, Tod und Auferstehung Christi, dem Menschen nur dann nützen könnten, wenn sie sich in seinem Innern von neuem vollzögen".[36] Das „Kreuz zu Golgatha" muß in uns aufgerichtet werden (I, 62). Das Leiden Christi wurde am Kreuz noch gar nicht vollbracht, er leidet noch immer

---

[32] Ellinger, Leben, 68.

[33] vgl. Böhme, Hamberger I, 263: „denn seine Seele ist unsere Seele und sein Fleisch ist unser Fleisch".

[34] vgl. I, 101, 238; V, 147.

[35] vgl. Kahlert, 45. Nach Seltmann, 153, Anm. 1, ist dieser Spruch nicht „auf Christi ewige Gottheit zu beziehen, sondern nur auf seine Menschheit".

[36] Ellinger, Leben, 87; vgl. ebd. 98; „Ch. W." I, 61, 63, 124; II, 257; III, 16; V, 360; ferner Weigel, bei Seltmann, 62: „Die hl. Sacramente wirken nicht die neue Geburt"; ders. „Gespräch", 91: „Christus und sein Tod außerhalben mir kann mich nit selig machen. Ich muß mit ihm sterben täglich"; ebd. 33: „Die äußere Geburt Christi außer uns machet uns nicht selig, und der wahre Glaube ist nimmermehr ohne die neue Geburt aus Gott und ohne Liebe"; ebd. 34: „Denn wir müssen in ihm, mit ihm und durch ihn neue Kreaturen sein, aus Gott selber geboren, wesentlich Kinder Gottes und nicht imputativisch"; vgl. auch ebd. 35, 40 f, 42/43, 50 52/53 u. a. a. St., dazu Ellinger, Zs. f. d. Phil. 52, 134; außerdem Baader, 126/27.

weiter (V, 159), und unsere Aufgabe ist es, dieses Leiden endgültig zu erfüllen (V, 160).[37] Wieder an anderen Stellen erscheint der Heiland als das letzte Ziel (I, 286). Wir sollen Gott und Mensch „in Christo Jesu sein“ (II, 21).

„Ein Christ trägt mit Geduld sein Leiden, Kreuz und Pein,
Damit er ewig mag bei seinem Jesu sein“ (II, 123).

Denn die Menschen, die „mit Christo sind verschlungen“, haben Tod und Gericht bereits hinter sich (II, 177).[38] —

Zum Schluß einen Blick auf die Passionsmystik und die Jesusbegeisterung im allgemeinen und einige Proben für die „ergreifenden und wirklich hinreißenden Formen“ des „innigsten Gottanhangens“,[39] wie sie uns, den „Cherubinischen Wandersmann“ nicht wenig beeinflussend, vor allem in der katholischen Mystik entgegentreten.

„Die Versenkung in das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi“ ist nach katholischer Auffassung „auch für die Mystiker der sichere Weg ihres Aufstieges zum dreieinigen Gott“.[40] Dieser Zug ist „allen katholischen und echten Mystikern eigen“,[41] während „Wege des geistlichen Lebens, die nicht den Spuren folgen, die der Heiland zurückgelassen und in denen alle Heiligen wandelten, ... von vornherein verdächtig“ sind.[42] Wo die „Pseudomystiker“, wie Hildburgis Gies ihrem geistlichen und geistigen Vater, dem Jesuiten Richstätter getreulich nachbetet,[43] sich in das Wesen Gottes verlieren und mit ihrer Eigenpersönlichkeit im „ungeschaffenen Meer der bloßen Gottheit“ (I, 3) untertauchen wollen, da „richtet der echte Mystiker das Kreuz Christi auf. Christus, der Gekreuzigte, bewahrt den Mystiker vor einem schwärmerischen, pantheistischen Aufgehen im Ozean der göttlichen Wesenheit“.[44] Nur die „Pseudomystiker“, d. i. also die gesamte deutsche philosophische Mystik, behaupten, „alle Bilder, auch die des Gottmenschen und der Geheimnisse seines Lebens und Leidens müßten als ein Hindernis für die vollkommene Beschauung aufgegeben werden“.[45] Die echten weisen im Gegensatz dazu gerade auf die Notwendigkeit und Nützlichkeit der Betrachtung des leidenden Christus hin.[46] Bis auf die Begriffsverwirrung, die hier zwischen echten und Pseudomystikern obwaltet, ist gegen diese Sätze nichts einzuwenden.

---

[37] vgl. Teil I, Kap. 8, oben S. 84 f.
[38] vgl. ferner II, 154, 204, 243.
[39] Grabmann, 67, s. oben S. 158/59.
[40] ebd. [41] Gies, 119. [42] Poulain, Vorwort, IX.
[43] Richstätter, 362, 367, 370; vgl. die Polemik Seltmanns gegen Preger, S. 56; ferner Poulain, 268. Ernstere katholische Forscher sind in ihrem Urteil viel weniger voreingenommen; vgl. die Eckhartdarstellung Bernharts, S. 175 f; O. Karrer, „Die große Glut“, 302 f.
[44] Gies, 119. [45] ebd.
[46] vgl. Richstätters „scharfe Betonung, wie wichtig die Betrachtung des bittern Leidens des Herrn für die Mystiker ist“, S. 376.

Wir fragen jedoch: wo ist die Schwärmerei eine größere und uferlosere: in der Philosophie des „überseienden Nichtseins" oder in den endlosen Litaneien der Wundenbegeisterung? In dem Satze: „Gott ist nichts" (Aussagbares) oder in den tändelnden Spielereien der Brautmystik, deren tiefere Motive oft nur allzu sehr an der Oberfläche liegen und jedem greifbar sind? In der Bergluft der Eckhartschen Spekulation oder den schwülen Ergüssen, in denen der Naturalismus des Hohen Liedes mystizistisch umzudeuten versucht wird? Die Antwort kann nach einer Prüfung der Tatbestände nicht zweifelhaft sein und es erübrigt sich, die „pantheistische Schwärmerei" der „Pseudomystiker" zu „rechtfertigen". Die folgenden wenigen Proben „echter" Mystik mögen sprechen und eventuelle Zweifel beseitigen.

Die philosophischen Grundanschauungen Bernhards von Clairvaux, einmal die erbitterte Feindschaft gegen die „ventosa loguacitas philosophorum", zum anderen seine spezifische Kreuzmystik und die Lehre vom „amor carnalis",[47] lassen sich mit einem Schefflerschen Spruche auf die knappeste Formel bringen:

„Viel Wissen blähet auf; dem geb ich Lob und Preis,
Der den Gekreuzigten in seiner Seele weiß" (V, 84).[48]

Ein anderes Epigramm (III, 67) bezieht sich direkt auf den Heiligen:

„Bernhard, weil mit dem Mund dein Herz stimmt überein,
So kann es anders nichts als lauter Jesus sein".

Bernhard hält es durchaus für nötig, daß man den „Eingebornen des Vaters die Last des Kreuzes tragen" sieht, wie der „Herr der Majestät" bespien, „mit Nägeln angeheftet, mit der Lanze durchstoßen, mit Schmähungen überschüttet" wird. Die „Braut des Herrn" sieht dieses „und in erhöhtem Maße geht durch die eigne Seele das Schwert der Liebe und sie spricht: Er erquicket mich mit Blumen und labet mich mit Äpfeln, denn ich bin krank vor Liebe".[49]

„Wenn immer du willst", heißt es bei Bonaventura, „daß Gott sich zu dir tief neige, trage die Wunden Christi in deinem Herzen und besprenge dich mit seinem Blut, und so wirst du dich dem Vater wie dem Eingeborenen darstellen".[50]

„Der Aszet", schreibt Blosius, „stelle sich Jesum Christum, den erhabenen Bräutigam seiner Seele, der die Sterne kleidet, vor die Augen des Geistes, wie er nackt, verachtet, verwundet und in unermeßlichen Schmerzen am Kreuze hängt..., ihn bete

---

[47] vgl. Bernhart, 102/03. [48] vgl. V, 87, 85; VI, 249.

[49] „De diligendo deo", cap. 3; Preger I, 224; vgl. Franziskus, Gies, 120, 127.

[50] Gies, 121; das Zitat, das Sch. aus Benedikt von Canfeld kannte, entstammt nach Richstätter, 375, 376, dem „Stimulus amoris", einer unechten Schrift Bonaventuras; in der Sachlage selbst ändert dies nichts, denn es entspricht durchaus dem Geiste und den sonstigen Äußerungen des Heiligen.

er an, ihn lobe und verherrliche er, seine rosenfarbenen Wunden betrachte und grüße er".[51]

Derartige Äußerungen gehören tatsächlich in das Gebiet der Aszetik und nicht der Mystik; in das „geistliche Leben", wie denn Hildburgis Gies Blosius auch als einen „der hervorragendsten Meister" desselben bezeichnet.[52] Es ist aber ein katholischer Grundirrtum, zu meinen, daß das „geistliche Leben" den Begriff „Mystik" völlig erschöpfe. Sandäus hat in seiner „Clavis mystica" eine unübersehbare Menge ähnlicher Stellen aus allen Zeiten zusammengetragen, Schefflers Lektüre dieses Buches ist dem „Cherubinischen Wandersmann" nicht eben zum Vorteil gediehen. Hier haben wir eine der Quellen für seine Kreuzmystik, für die „überhitzte Sprache" und den „süßlich tändelnden Schwulst" zu suchen.[53]

Sehr stark ausgeprägt ist dieser Jesuskult natürlich in der Frauenmystik, wo er, dem weiblichen Gemütsleben entsprechend, allerdings noch verständlicher erscheint, während ihm unter den Männern doch stets etwas Spielerisch-Kindisches bleiben muß. Von Marie von Oegnies berichtet ihr Biograph, „freilich mit gewohnter Übertreibung", wie Preger hinzufügt, daß sie „bei der Betrachtung des Leidens Christi die Gabe der Thränen in solchem Maße" empfangen habe, „daß ihr Weg durch die Kirche von dem Thränenwasser bezeichnet war, das ihr entströmte".[54] Gertrud die Große bittet Jesus, daß er ihr mit seinem kostbaren Blute die Wunden in ihr Herz schreibe, damit sie ein „Andenken" an ihn besitze. Und Christus erfüllt ihr den Wunsch: „. . .ich erkannte durch den Geist, daß innerlich in meinem Herzen wie an körperlichen Stellen jene verehrungs- und anbetungswürdigen Male Deiner allerheiligsten Wunden waren eingedrückt worden, durch welche Du die Wunden meiner Seele geheilt und mir den nektarsüßen Trank Deiner Liebe dargereicht hast".[55] Von Helena Brumsin in Katharinenthal und Mechthild von Stanz in Töß bei Winterthur wird ähnliches berichtet.[56] Margarete Ebner schreibt von sich, daß sie die Begierde hatte, „daß mein ganzer Leib voll Zeichen des heiligen Kreuzes wäre, so viel an mir sein könnten, und daß mir ein jegliches an meinem ganzen Leibe mit allen seinen Leiden und Schmerzen gegeben würde".[57] Sie wünscht, von Christus umfangen zu werden und daß er ihr „einen Griff ins Herz täte".[58] Es schießt ihr „überstark ins Herz", wenn sie das Leiden des Herrn nur „predigen oder lesen oder nennen hört".[59]

Von ganz anderer Natur und Beschaffenheit ist die Heilandsverehrung der zeitlich früheren Mechthild von Magdeburg. Ihr

[51] Gies, 126. [52] ebd. 121. [53] Ellinger, Leben, 143.
[54] Preger I, 56. [55] Müller-Reif, 28; vgl. Preger I, 131.
[56] vgl. Preger I, 137 und ebd. 141. [57] Windstoßer, 135.
[58] ebd. 137; vgl. Karrer, 236, 240—242. [59] Windstoßer, 140.

Geliebter ist im Grunde der „gewaltige Eckartsche Gott“,[60] den sie in Hymnen feiert. Von Christus spricht sie dagegen viel sachlicher. „Eja, süßer Jesu Christe, nun sende mir den süßen Regen deiner Menschheit und die heiße Sonne deiner lebendigen Gottheit und den reichen Tau des Heiligen Geistes, daß ich verschmerze mein Herzeleid“.[61] Ähnliche Stellen wirken nüchtern gegenüber der hohen Begeisterung, die sie der „unerreichbaren Höhe“, der „Klarheit ohne Maße“, der „Weisheit ohne Grund“ entgegenbringt.[62] Auf die Empfehlung der Sinne: „In der Apostel Weisheit findet Ihr große Sicherheit“, antwortet die Seele nur: „Ich habe die Weisheit hier bei mir; ich wähle das Beste stets mit ihr“.[63] Sich in „der Jungfrau Schoß zu dem kleinen Kinde“ zu neigen, ist ihr nicht genug; sie ist eine „vollerwachsene Braut“ und will sich dem ungeschaffenen Gott, „der mein Vater ist von Natur“, an die Brust werfen.[64] „Während die Mehrzahl ihrer Zeitgenossen an Gotte hing, soferne er in Cultus und Lehre, in den Heiligen oder der Institution der Kirche sich gleichsam eine Stellvertretung gegeben, und dabei beruhigt waren, betrachtet Mechthild alle diese Dinge nur als Hilfe für eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott. Diese allein kann sie befriedigen“.[65]

Die deutsche Mystik, auch die nicht ausgesprochen philosophische, ist in ihrer Christusauffassung viel freier, lichter und ästhetisch genießbarer, als dies in den Schriften eines Bonaventura, Blosius, Sandäus und der endlosen Reihe katholisch-kirchlicher Mystiker der Fall ist. Nachdem sich Seuse lange Jahre die verschiedensten und peinvollsten „Disziplinen“ aufgelegt und mit seinen Wunden die Wunden Christi heilen wollte, sich „den lieben Namen IHS schön auf sein Herz gezeichnet hatte“ und sich in den „leidvollen, hintriefenden Wunden“ wusch, ringt er sich endlich doch wieder zu lichteren Höhen durch und singt:

„Jesus in der Seele Grund
Ist aller Lieblichkeit Ausbund;
Jesus, dein Nam ein starker Turm,
Den zerstören kann kein Sturm“.[66]

Tauler redet von dem „unvergleichlichen Schatz des Leidens des Herrn“ und bezeichnet es als unsere Aufgabe, „mit sehr großer Liebe und Dankbarkeit das Leiden des Erlösers“ in uns zu tragen.[67] Trotz dieser und ähnlicher Äußerungen ist jedoch weder er noch Seuse der Passionsmystik zuzuzählen oder in die rein

[60] Bergmann, Mystik, 45.
[61] „Fließendes Licht“, 128; vgl. ebd. 205.
[62] Maizier, 69. [63] „Fließendes Licht“, 59; Maizier, 79.
[64] vgl. „Fließ. Licht“, 59; Maizier, 80; Preger I, 106.
[65] Preger I, 111. [66] Seuse, 44, 32, 83; Maizier, 173.
[67] Gies, 126/27.

„erbauliche“ Literatur zu verweisen, wie das auf katholischer Seite gern getan wird. Auch Ruysbroeck gehört nicht ausschließlich dahin; auch für ihn ward Christus Mensch einzig darum, „auf daß der Mensch Gott würde“. Christus ist ihm die „Richtschnur“ und sein Leben unsere „Lebensordnung“.[68]

Was speziell die Dichtung betrifft, so ist hier der Einfluß der weltlichen Lyrik nicht zu verkennen. Nur in ganz wenigen Gedichten des 13. und 14. Jahrhunderts macht sich der Jesuskult von seiner büßerischen Seite her stärker bemerkbar.

„Ze morgengab pit ich von dir,
negel mich in die wunden din“,

heißt es in dem Gedichte „Diu sele und got“,[69] „ler mich studieren in din wunden“.[70] „Drucke dich in die wunden min“, spricht Christus in einem anderen.[71] Im weiteren erscheint Christus, dem Kostüme der Zeit entsprechend, als Minnesänger, als „der Tänzer Meister“, als geistlicher Spielmann.[72] „Er ist der Seel'n ein Saitenspiel“, wie es in einem Nonnenliede heißt.[73]

„Jesus den Seinen kann machen
Viel mannig süßes Lachen:
Heia, wie süße er fiedelt,
Wenn er in sie gesiedelt
Mit Einguß seinen Gnadentrôr:
Solch Wonne hörte nie ein Ohr“.[74]

Die Sprache mittelalterlicher Gedichte wirkt gegen die Schefflerschen Tiraden direkt erfrischend.

„Jesus ist der Jüngeling,
Der uns gibt hohen Mute,
Der uns erfreut statt aller Ding,
Er ist das lautre Gute“.[75]

Er schenkt uns Freude und wendet alle Schmerzen. Er ist „unser Fastenacht, unser Tanz und Springen“, der „allerschönste Knabe“.[76] Er macht „die Seel gesund“.[77] Jesus ist „der edel Weinstock vom Himmel herabgesandt“.[78] Er hält uns umfangen, „als habe er sonst niemanden, denn dich allein“.[79] Er ist „ein edler König“, der uns viel Gnaden bringt.[80]

---

[68] Hamberger I, 131; vgl. Böhme, ebd. 269; Gies, 125; Tauler, 11, wo Christus als „des guten Menschen Halt“ bezeichnet wird.
[69] Maizier, 60. [70] ebd.
[71] ebd. 61: „Got und diu sele“; vgl. „Buch der Johannser“, ebd. 188; „Ein Mai“, ebd. 223/24.
[72] ebd. 126. [73] ebd. 153.
[74] „Geistliche Minne“, ebd. 125; „Gnadentrôr“ = Gnadentau.
[75] „Fastnachtlied“, 15. Jh., ebd. 218. [76] ebd.
[77] „Ein Badelied“, 15. Jh., ebd. 223.
[78] „Weingarten“, ebd. 224.
[79] Katharinen-Sinngedichte, ebd. 229.
[80] Gedicht des 15. Jhs., ebd. 245.

Wie läppisch und geschwollen gebärdet sich dagegen die Concettipoesie des Barockzeitalters:

„Wo ist mein Täublein, mein Gefieder?
Wo ist mein treuer Pelikan,
Der mich lebendig machen kann?
Ach, daß ich ihn doch finde wieder"![81]

Derartige Stellen und noch weit schwächere und belanglosere könnte man zu Dutzenden aus der „in ihren Jesum verliebten Psyche" herausgreifen.

„Deine Liebesküsse
Sind für Zucker süße;
Dein Geruch ist gänzlich gleich
Gott und seinem Himmelreich".[82]

Die diesbezüglichen Epigramme des „Cherubinischen Wandersmannes" sind um nichts besser. Was sich der Dichter darin leistet, übersteigt oft alle Grenzen des Geschmacks. Er hält es des Menschen für unwürdig, an seinen Leib, den „Madensack" zu denken,[83] sobald er im Herzen Jesu als seinem Grabe ruht (I, 2).[84] So wie der Tau das Feld erquickt, so muß er auch, „soll er mein Herze laben", „seinen Fall vom Herzen Jesu haben" (I, 116). Und wie der Tau von der Schnecke geleckt wird, so von Scheffler das Blut Christi:

„Die Schnecke leckt den Tau, und ich, Herr Christ, dein Blut:
In beiden wird geborn ein kostbarliches Gut" (I, 120).[85]

„Die Turteltaube klagt, daß sie den Mann verloren" (I, 123). Wir müssen „Lämmlein Gottes" werden (I, 152), „heilige Täublein" und dürfen „keine Galle" haben (II, 97—100), wenn wir im Herzen Jesu Rast finden wollen. Schließlich hat auch kein Vieh je besseres Heu genossen, „als was mein Jesulein, der Ärmste, hat begossen mit seiner Äuglein Tau" (III, 7). Der Dichter rät uns, „verformt ins Jesulein zu werden", denn

„Wem Jesus helfen soll vom Teufel, Tod und Pein,
Der muß wahrhaftig auch ganz eingejeset sein" (III, 19).

Nachdem Scheffler aus Sandäus weiß, daß „im Geheimnisse des Gottmenschen ... Gott groß und klein" erscheint,[86] schreibt er den folgenden Spruch:

„Wie soll ich dich, mein Kind, die kleine Liebe nennen,
Dieweil wir deine Macht unendlich groß erkennen?
Und gleichwohl bist du klein! Ich sprech dann: groß und klein,
Kind, Vater, Gott und Mensch, o Lieb, erbarm dich mein" (III, 24).[87]

Davon überwältigt schreibt H. Gies: „Ich halte diese Verse mit ihrer greifbaren Veranschaulichung der höchsten Extreme, mit

---

[81] „Heilige Seelenlust", 12, 4. [82] ebd. 93, 5.
[83] s. oben S. 53, Anm. 26. [84] vgl. III, 75; IV, 32.
[85] vgl. II, 165; III, 39; Sandäus, Gies, 92.
[86] Gies, 123, 125/26. [87] vgl. III, 25, 29, 30.

ihrer tiefen und feinen Empfindung für die schönsten im ‚Cherubinischen Wandersmann'."[88] Vom Namen Jesu heißt es III, 27:

„Der süße Jesus-Nam ist Honig auf der Zung,
Im Ohr ein Brautgesang, im Herz ein Freudensprung".[89]

Das Süße der Wunden Christi ist süßer als Honigseim und Rebenmost, süßer als das Himmelsbrot, „der Isreliten Kost", und das, „was Seraphin von Anbeginn empfunden" (III, 35). Die Wunden verursachen, daß er uns „sein Blut und Wasser schenkt", unser „wahres Balsamöl und besten Heiltrank" (III, 38).[90] Die Requisiten der Geburt Jesu sind diese:

„Maria ist die Seel,
Das Krippelein mein Herz, der Leib der ist die Höhl.[91]
Die neu Gerechtigkeit sind Windeln und sind Binden,
Der Joseph Gottes Furcht, die Kräfte des Gemüts
Sind Engel, die sich freun, die Klarheit ist ihr Blitz,
Die keuschen Sinnen sind die Hirten, die ihn finden" (III, 238).

An anderer Stelle (IV, 8) heißt es noch einmal von seinem Namen, er sei „ein ausgegossenes Öle"; in ihn muß ich daher meinen Docht versenken, „soll meine Lampe Licht und lautre Strahlen schießen" (II, 251). „Zerknirschungs-Myrrhn" (III, 240) hineingestreut, ergibt es einen angenehmen Duft. „Die Herrlichkeit Christi in dieser Welt" beschreibt der Dichter folgendermaßen:

„Der Szepter[92] ist ein Rohr, ein Dornenbusch die Kron,
Die Nägel aller Schmuck, ein tötlich Kreuz der Thron.
Sein Blut ists Purpurkleid, die Mörder die Trabanten,
Das Hofgesind ein Schaum von Buben und Sergeanten,
Der Mundtrank bittre Gall, die Musik Hohn und Spott:
Dies ist die Herrlichkeit, die hier hat unser Gott" (IV, 49).[93]

Es erübrigt sich, weitere Beispiele anzuführen. Die Wendung Schefflers von der symbolischen Betrachtungsweise zur sinnlich-greifbaren Verdichtung der Gestalt Christi tritt mit schneidender Schärfe hervor. Der Dichter klammert sich „mit fast wütender Inbrunst an den geschichtlichen Erlöser, an Maria und die Heiligen, und man gewinnt den Eindruck, als ob in seiner Seele ein förmlicher Kampf zwischen den beiden Auffassungen ausgefochten würde".[94] Dieser Kampf wird nicht nur scheinbar, sondern tatsächlich in Schefflers Innerem ausgetragen.[95] Das fünfte Buch macht zwar noch einmal den Versuch, „Gott ... in uns selbst", im „Herzen und Gemüte" (V, 66) erstehen zu lassen, der Dichter steht hier auf der „Wegscheide" — „zur Linken ist Verlust, zur Rechten ist Gewinn" (V, 27) — im sechsten ist der Kampf endgültig zugunsten der kirchlichen Richtung in diesem

[88] Gies, 123. [89] vgl. III, 235, 239.
[90] vgl. IV, 46; Heinrich Müller, Maizier, 283.
[91] s. oben Anm. 83; „Ch. W." IV, 61.
[92] Bei Sch. noch masculinum, wie im mhd.
[93] vgl. IV, 47; Sandäus, Gies, 123, 125/26.
[94] Ellinger, Leben, 98. [95] vgl. Kahlert, 90.

Punkte entschieden. In dem Epigramme VI, 253 spielt der Konvertit seinen höchsten und letzten Trumpf aus:

„Miß dir nicht Weisheit zu, wie klug du dir auch bist;
Niemand ist weis in Gott als ein katholscher Christ".

In der Logosmetaphysik Eckharts und der Lehre vom vollkommenen Menschen nimmt diese Philosophie ihren Anfang, im Schoße Ecclesiae findet sie ihr Ende. Umfaßte der „Cherubinische Wandersmann" nicht über anderthalb Tausend Alexandriner, sondern lediglich diese zuletzt gegebene Auswahl, — man könnte an das Wort Adolf von Harnacks glauben: „Ein Mystiker, der nicht katholisch wird, ist ein Dilettant".[96]

---

[96] nach Richstätter, 361; vgl. dazu ähnlich Wittmann und Seltmann, bei Seltmann, 11/12.

III. Die Welt.

1. Das Schöpfungsproblem.

Als das Hauptthema aller mystischen Spekulation bezeichneten wir zu Beginn unserer Ausführungen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Nach Erörterung der beiden Begriffskomplexe drängt sich uns die Frage nach dem Wesen und dem Sinn der Welt von selbst auf. Wie sieht also der Mystiker die Welt, wie lautet seine Lehre über Anfang, Beschaffenheit und Ende des Universums und die Totalität der uns durch die Erfahrung gegebenen Dingwelt?

Wir haben oben gesehen, wie Gott als das Eine als der Ursprung alles Seienden gefaßt wird.[1] Das Eine schließt alle Möglichkeiten in sich, in ihm ist alles potentialiter enthalten, — so lehrte z. B. Paracelsus. Oder in ihm ist alles bereits in actu, der Wirklichkeit nach, — das war die Ansicht Cusas. Wir streiften dabei schon den Emanationsgedanken, unterließen es dort jedoch, näher auf ihn einzugehen. Dem Schöpfungsproblem als solchem näherzutreten, soll nunmehr unsere Aufgabe sein.

Über den emanativen und damit zugleich pantheistischen Charakter des mystischen Schöpfungsbegriffes herrschen heute keine Zweifel mehr. Die Begriffe „Ausfluß“ und „Ausgeflossenheit“ begegnen bereits in der Frühzeit der deutschen Mystik, und je mehr dieser „neuplatonische Begriff der Emanation die Oberhand gewinnt, um so verzweifelter wird das Ringen mit dem Schöpfungsproblem, um so mehr wird der korrekte Schöpfungsbegriff der Scholastik (Albert, Thomas, Bonaventura) zugunsten der Anschauung preisgegeben, daß die Geschöpfe aus ihrem ersten Unum intellektuell hervor- und zu ihm zurückfließen (Dietrich v. Freiberg, Eckhart, Nikolaus v. Kues)“.[2] Selbst Thomas und Bonaventura operieren, wenn auch unter Vorbehalten, mit dem Begriff der „emanatio“.[3]

Plotin hat auch diesen Gedanken des Aus- und Überfließens des Einen in die Vielheit der Hypostasen schon zur vollen Blüte

---

[1] vgl. Teil II, Kap. 3 u. 4, oben S. 132 f, 139 f.
[2] Bernhart, 68. [3] vgl. ebd. und 141.

entwickelt. Gott ist, wie Eckhart sagte, „das Mitteilendste, das es gibt“,[4] er muß sich jedem Dinge mitteilen und „gemein“ machen, denn das Edelste ist auch das „Gemeinste“ (III, 172), d. h. das allem in höchstem Grade Gemeinsame, wie Scheffler sagen will.[5] Daher muß sich Gott in alles „entgießen“, denn „das Gute wird nicht gut, der Geist nicht Geist, die Seele nicht eben dieses sein, wenn nicht nach dem Lebendigen auf erster Stufe auch auf zweiter Stufe etwas lebt, und zwar so lange, als jenes Erste existiert“.[6] Mit diesem letzten Zusatz ist für Plotin zugleich die Ewigkeit der Welt bewiesen. „Das ewig Vollkommene... zeugt immer ein Ewiges“.[7] Seine Vollkommenheit und Überfülle drängt nach Entleerung, ohne daß diese im Sinne eines Erschöpfens der Quelle je eintreten könnte. Gott durchströmt das All und verleiht jedem Ding das ihm zukommende Sein. Die Welt ist eine dynamis aus und in der protē dynamis. Ihren Hervorgang freilich, ihr eigentliches „Fiat“, wie es Paracelsus nennt, vermag der Mensch nicht zu ergründen; an diesem Geheimnis scheitert auch das Denken Plotins. Einerseits will er die Weltüberlegenheit und Weiselosigkeit des Einen nicht angetastet sehen, zum anderen aber kann er auf den Zusammenhang zwischen Welt und Gott doch nicht verzichten. Die eine Vermittlung anstrebende Lehre vom stufenweisen Ausfluß des Seienden aus Gott und damit der verschiedengradigen und -wertigen Teilnahme am Einen läßt das Problem in seinem tiefsten Grunde unberührt und ungelöst. Alle späteren Denker konnten hier über Plotin nicht hinauskommen und sahen sich wie er gezwungen, das Problem in seiner vollen Paradoxie stehen zu lassen, wollten sie nicht in einen wundergläubigen Theismus abgleiten.

Die Lehre tritt uns im Areopagiten aufs neue entgegen. Auch er nimmt eine graduelle Teilnahme der Dinge und Kreaturen am Einen, je nach der „Empfänglichkeit ihrer gestuften Sphären“, an.[8] Gott fließt in die Welt zwar über, verliert sich dabei aber ebensowenig, „wie die Stimme, die von vielen gehört, das Licht, das von vielen gesehen wird“.[9] Die Schöpfung ist ein Sich-Entäußern Gottes, ohne daß dieser dabei aus seinem Wesen herausgeht. Den ersten Ausfluß bezeichnet Dionysius als das Sein an sich; es ist die „erste Zusammenfassung, Objektivierung, Spiegelung“ des „potentiellen Überseins“,[10] in welcher sich dieses letztere erkennt. Der Weltschöpfungsakt ist ihm ebenso wie Plotin ein notwendiger und er leugnet somit die Freiheit Gottes in Bezug auf die Entstehung der Dinge.[11]

---

[4] Eckhart, 140, s. oben S. 128.
[5] vgl. I, 127 und oben S. 131.
[6] Plotin, Söhngen, 14; vgl. Eckhart, 39.
[7] Söhngen, ebd.
[8] Bernhart, 44.
[9] ebd.; vgl. Preger I, 154.
[10] Preger I, 152.
[11] vgl. ebd. 153. Daß Seltmann auch in dieser Beziehung das Gegenteil behauptet, ist mit dem Geist seines „Systems“ gegeben; vgl. ebd. 138/39 die Zitate aus Simar, Albertus Magnus, Augustin und Thomas.

Dasselbe lehrt auch Eriugena. Der Versuch, dabei „die zeitliche Schöpfung von der ewigen zu trennen und die erstere als einen besonderen Act der göttlichen Vorsehung von der letzteren abzugränzen, wird unhaltbar, weil eine Nichtverwirklichung der Idealwelt eine völlig unmotivierte Hemmung der absichtslos und mit innerer Nothwendigkeit sich evolvierenden Causalität wäre".[12]

Die Welt ist nur insofern aus Nichts geschaffen, als dieses Nichts Gott selbst ist. Die Welt ist somit Gottes und Gott selbst denn „etwas von Gott ist der ganze Gott".[13] Gott ist der ewige Fluß, in dem die Welt schwimmt und aus dessen Quelle auch sie gespeist wird. „Die Gottheit ist ein Brunn, aus ihr kommt alles her", heißt es bei Silesius (III, 168),[14] ähnlich einem Worte Mechthilds, in dem sie Gott als den „ewigen Brunnen" bezeichnet, „da ich ausgeflossen bin und alle Ding".[15]

„Der seelische Reichtum", schreibt Joseph Bernhart, „den im 14. Jahrhundert die Lehrmystik entbunden hat, ist nicht ohne Proklos und Plotin in die Welt gekommen. Er rann aus ihren Gedanken".[16] Und in der Tat, Züge neuplatonisch-emanatistischen Denkens lassen sich in dieser Zeit und noch weit darüber hinaus überall feststellen. Wir finden sie bei den Vorläufern, so etwa bei Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg,[17] und wir finden sie in ausgeprägtestem Maße schließlich beim Meister selbst. Mag er auch gelegentlich von der Schöpfung im christlichen Sinne sprechen, die „Transparenz des Emanatorischen" zeigt sich doch an allen Stellen.[18] Das Eine oder die Gottheit strömt in ihrer Fülle über und schafft das Universum, das sich seinerseits wieder in die Vielheit der kreatürlichen und Dingwelt spaltet. Die Schöpfung ist ein „descensus ab uno".[19] Dadurch aber, daß alles in seiner Mannigfaltigkeit wieder zum Einen zurückstrebt, wird das Weltgeschehen zu einem ewigen Prozeß der Annäherung und des Wiedervereinigungsstrebens mit der Gottheit, die Welt zur „Stätte der Dynamik des Einen".[20]

Gott schafft von Ewigkeit, sagt Meister Eckhart. Er war nicht, ehe er schuf. Alles bringt er auf einmal und zugleich hervor in einem „nunc aeternitatis", in einem ewigen Nun „âne underlâz".[21] Die Schöpfung ist ein permanenter Akt: „Ewig bestimmt die Einheit sich bis in die äußerste Vielheit und Vereinzelung fort. Aber ebenso ewig ... nimmt das Sein sich aus der Zerspreitung

---

[12] Preger I, 165; vgl. ebd. 159 und Noack, 63.
[13] Eckhart, 118. [14] vgl. V, 216.
[15] „Fließendes Licht", IV, 21, nach Preger I, 109; vgl. Eckhart, 118.
[16] Bernhart, 171.
[17] vgl. ebd. 170/71, 172—175; Preger I, 302.
[18] Seeberg, 53, Anm. 48; vgl. Bernhart, 23; Büttner, Einleitg. zu Eckhart, 20.
[19] Seeberg, 24; vgl. Seuse, 127.
[20] ebd. 25. [21] vgl. Eckhart, 62, 227.

stufenweise wieder zurück zur unentfalteten Einheit".[22] Auf dieser Anschauung fußend, kann der Meister den von der Kirche verdammten Satz aufstellen, „daß die Welt von Ewigkeit her gewesen ist".[23]

Auch Eckharts Schöpfung ist eine notwendige. Gott und Welt bedeutet ihm in seiner Sprache: Vater und Sohn. Wie sich dieser Sohn stofflich, materiell manifestiert, ist gleichgültig, einzig *daß* er sich manifestiert, ist wichtig. Ewig wird er vom Vater „gesprochen", und in diesem Wort spricht der Vater zugleich die Seele des Menschen. In der Seele erkennt er sich in seinem „Sohne", hier wird er sich selber offenbar „in reinem Erkennen".[24] Die Seele ist „*das* Werk Gottes! Gottes Natur, sein Wesen und seine Gottheit hängt daran, er *muß* wirken in der Seele".[25] Und dieses Vermögen zur Sohnesgeburt „stellt die Seele Gottvater gleich".[26] So schafft Gott die Welt (den Sohn) in mir. Die Welt ist zugleich *mein* Werk, meine „Vorstellung", mein „Verstandenes". Eine Schöpfung aus dem Nichts ist nicht denkbar, denn dann könnte auch ebensogut eine Erschaffung Gottes angenommen werden. Mit dieser Lehre nähert sich Eckhart bereits derjenigen des deutschen Idealismus;[27] wir werden im nächsten Kapitel noch einmal darauf zurückkommen.

Die Schöpfung ist ein kontinuierlicher Prozeß. Gott ist „von Ewigkeit in schaffendem Beruf", wie Goethe sagt,[28] bei dem sich ähnliche Gedankengänge feststellen lassen. Nach Eckhart finden wir sie vor allem bei Cusa wieder. „Die Erschaffung bedeutet nichts anderes, als daß Gott alles ist",[29] d. h. vor der Schöpfung war Gott nicht Gott, erst in der Schöpfung schafft er sich selbst und zugleich alles, was ist. Die biblische Schöpfung ist ein Unding, denn aus nichts wird nichts, wie Böhme später betonen sollte, und Moses hat daher „hinsichtlich der Art, wie die Welt erschaffen wurde, sich durchaus menschlich ausgedrückt, um die Wahrheit in menschlich erfaßbarer Weise darzustellen", und nur die Gelehrten „erbeuten aus diesen Abgeschmacktheiten einen geheimen Sinn voll tiefer Bedeutung".[30] In Gott, sagt der Kardinal, sind alle möglichen Welten in actu enthalten.[31] Um sie ins Leben, ins Dasein zu rufen, bedarf es des „Werden-Könnens" (fieri posse), das aus dem „Wirken-Können", dem „Alles-machenkönnen" Gottes hervorgeht. Gott ist das „posse-ipsum", das Können an sich, die Welt das gewordene, in Erscheinung ge-

[22] Büttner, a. a. O. 26. [23] Satz 2, Held I, 198.
[24] Eckhart, 118; vgl. Bergmann, Mystik, 31; „Eckhart—Christ oder Deutscher", 238 (verdr. in 288).
[25] Eckhart, 132. [26] ebd. 144.
[27] vgl. Fichte, „Bestimmung", 147/48; „Anweisung", 89/90; Messer, „Fichtes religiöse Weltanschauung", 115, 129/30; Gehlen, „Fichte", 67.
[28] „Prooemion", Weiherede. [29] Kues, 21, 42.
[30] ebd. 42; vgl. Böhme, Schriften, 180.
[31] vgl. Bergmann, Mystik, 79.

tretene, demonstrierte Können, ein Ausschnitt alles dessen, was sein kann.[32] Gott ist der „mundus archetypus“, im Werdenkönnen tritt die wirkliche Welt hervor. „So steht das Universum zu Gott wie das Geschehen zum Tun. Das Werdenkönnen ist determiniert zum Werden dieser gewordenen und weiterhin werdenden Welt mit allen ihren Teilen“.[33] Durch das Werdenkönnen geht die Natur des Lichtes in das wirkliche Licht über. Die Welt, in der wir leben, ist dabei, wie gesagt, nur ein Beispiel; der „gehorsame Schüler“ — „gleichsam der praktisch gewordene göttliche Geist“ — hätte ebensogut ein anderes nach dem „Diktat des göttlichen Magisters“ ausführen können.[34]

Paracelsus betrachtet die Welt vom Standpunkt des Arztes aus. Insofern ist für ihn die Natur „die Welt und all ihr Anfang“.[35] Diese trat nach seiner Ansicht fertig aus Gottes Hand hervor. Ihr „Fiat“ ist unerklärlich.[36] Wir wissen nur, daß Gott sie schuf, wie und wann er sie dagegen schuf, ist Geheimnis. „Die Gottheit war der Fabricator, der Zimmermann der Himmel, der große Bildschnitzer“.[37] Alle Dinge sah Gott von Ewigkeit in sich und sie waren unsichtbar in ihm.[38] Das „Mysterium Magnum“, die Ideenwelt Gottes, beschloß alles in sich; es wurde jedoch geteilt und „daraus geschnitten was da übrig ist von dem andern“.[39] Das Mysterium Magnum objektiviert sich im „Illiaster“ und aus diesem flossen die Dinge in ihrer Zeitlichkeit aus. In dieser „prima materia“, dem „einigen Chaos“, entstanden alle Dinge und Geschöpfe, die Gott „hat heißen bleiben bis auf die Zergehung der Welt“.[40] Dieser Urmaterie wird gleichzeitig eine Urkraft eingeschrieben. Um diese beiden Potenzen in ein aktives Verhältnis zueinander zu bringen, in welchem die dingliche Welt ganz eigentlich entstehen soll, bedarf es eines dritten Momentes, das Paracelsus die „Separatio“ nennt. „Am Anfang aller Gebierung ist gewesen die Gebiererin und Erzeugerin Separatio“, „und als die geschehen ist, da ist erfunden worden ein jedes Geschöpf in seiner Majestät, Gewalt und freien Willen“.[41] Die Separatio ist „ein Austeilung einem jeglichen sein Form und Wesen zu geben“.[42] Wie alle Dinge aber in ihrem letzten Grunde aus Gott ausfließen, so fließen sie auch wieder in ihn zurück, die Schöpfung ist ein ewiger Kreislauf.

Die Schöpfung Böhmes ist in vieler Hinsicht ähnlich geschaut, daneben ist jedoch auch Eckhartsches Gedankengut festzustellen. Der Schwerpunkt allerdings wird in den Willen verlegt. Mit der allgemeinen Kirchenformel, daß Gott die Welt aus nichts gemacht, gibt er sich nicht zufrieden, da sie nicht nur

---

32 vgl. ebd. 81/82.
33 Bernhart, 223.
34 Bergmann, a. a. O. 80, 83.
35 Paracelsus, 469, Art. „Natur“.
36 ebd. 172.
37 ebd. 475, Art. „Schöpfung“.
38 vgl. Kues, Bernhart, 224.
39 Paracelsus, 244.
40 ebd. 65; vgl. ebd. 243.
41 ebd. 244/45.
42 ebd. 246.

negativ ist, sondern auch gegen den Grundsatz verstößt, daß aus nichts nichts wird.[43] Das Paracelsische „Mysterium Magnum" finden wir bei Böhme wieder, neben ihm die „Matrix", die Urmutter, und als Separatio den Willen oder „Feuerblitz". „Die Schöpfung dieser Welt ist mit einer Erweckung des Willen-Geistes geschehen: Der innere Wille, der sonst in sich hineinstehet, der hat seine eigene Natur erreget, als das Centrum, das aus sich begehrend ist, als des Lichtes, welches aus dem Centro ausdringend ist. Also hat das Centrum aus sich ein Wesen im Begehren gefaßt".[44] Der Wille, d. h. hier der intellektuelle Wille, nicht der Triebwille, ist die Scheide der Welten; er steht zwischen der „Lichtwelt" und der „finsteren Welt", zwischen Gut und Böse, Wesen und Schein. Diese beiden vermischen sich allerdings immer, denn es ist offensichtlich, „daß in dieser Welt Gut und Bös ist", daß „immer der Zorn und böse Qual mit der Liebe streitet". „Es ist ein steter Krieg und Zank, denn es sind beider innere Principien Eigenschaften im Äußern rege, ein jedes bringet und wirket Frucht in das innere Reich, ein jedes will Herr sein".[45] Das dritte Prinzip ist die offenbarte Welt, das Wort Gottes in seinen sieben Gestalten. Jenseits dieser Welt liegen das erste und zweite Prinzip, Gottes Zorn und Gottes Liebe.

Das alles ist etwas kraus und nicht immer leicht zu verstehen. An anderen Stellen dagegen führt Böhme eine klare und bekannte Sprache. Da bezeichnet er Gott als das „ewige Band, das sich selber machte", und in diesem Bande ist „der Geist, und der Geist in Gott, der ist das höchste Gut, das von Ewigkeit immer war, und hat nie keinen Anfang genommen".[46] Aus diesem Bande fließt die Welt aus, in ihr offenbart sich Gott „in figürlicher Gestalt".[47] Die Welt aber ist ein ewiger Prozeß, sie ist „drehend, denn das Ende sucht immer den Anfang, und wenn es Wunder findet, so gibt das Ende die Wunder dem Anfang, und das ist die Ursache der Schöpfung dieser Welt".[48] Wie die Welt „drehend" wurde, die „erste Bewegung Gottes zur Schöpfung", wissen wir freilich nicht. Wir kennen das „Machen der Seelen", aber nicht, „wie das, welches in Ewigkeit ist in seinem Wesen gestanden, ist beweglich worden".[49]

Käme es hier nur auf Einzelheiten an, so könnte man wohl fragen: was hat das alles mit Scheffler zu tun? Aus Einzelzügen setzt sich jedoch ein Gesamtbild, eine Gesamtanschauung zusammen, und der historische Überblick, den wir auch an allen anderen Stellen nicht lediglich um seiner selbst willen gegeben zu haben glauben, war hier insofern in ganz besonderem Maße

---

[43] Böhme, Schriften, 137; vgl. Erdmann, 306.
[44] Böhme, Sex puncta, 26. [45] ebd. 23, 33.
[46] Böhme, Schriften, 231/32. [47] ebd. 252; vgl. ebd. 293.
[48] ebd. 286. [49] ebd.; vgl. F. Ch. Oetinger, Hamberger II, 27.

nötig, als Carl Seltmann in seiner vollkommen unhistorischen Betrachtungsweise das gerade Gegenteil dessen behauptet, was von uns im Vergangenen zu diesem Gegenstand vorgebracht wurde. Wir haben Seltmanns wissenschaftliche Methoden in der Einleitung zur Genüge charakterisiert[50] und hatten im weiteren Verlaufe unserer Darstellung keine Veranlassung, uns noch näher und in direkter Weise mit ihnen auseinanderzusetzen.[51] Da des Breslauer Domkapitulars Ansichten über den „Cherubinischen Wandersmann" jedoch auch heute noch in manchen Köpfen nachspuken und er auf die „angebliche" Emanationslehre Schefflers wiederholt zu sprechen kommt, so können seine Ausführungen über diesen Punkt nicht unwidersprochen übergangen werden.

Schon Kern spricht von einer „ewigen Emanation" sowohl bei Eckhart als auch in Bezug auf Scheffler.[52] Mahn schreibt: „Schefflers Ansichten über die Entstehung der Welt laufen meist auf Emanation hinaus".[53] Durch dieses „meist" sucht sich Mahn nach Seltmann aber schon „zu beschränken",[54] und in der Folge „beweist" er selbst, daß von Emanation keine Rede sein kann. Im Anschluß an eine abermalige Kritik Mahns und dessen Deutung des Spruches I, 108, worauf er neben einigen belanglosen Sätzen nur mit der Frage antwortet: „Ist denn aber das Pantheismus?",[55] zitiert er zunächst einmal in ausgiebigster Weise den katholischen Dogmatiker Heinrich.[56] Obwohl es sich primär in dem angegebenen Spruche, „die Rose, welche hier dein äußres Auge sieht" usw., um die Frage der Präexistenz handelt, gehen wir darauf ein, da das Emanationsproblem im engsten Zusammenhang damit erörtert wird. Dem von Seltmann gebrachten Zitat entnehmen wir folgendes: „Die Dinge waren . . .[57] radicaliter im göttlichen Wesen, insofern dasselbe ihr eminentes Urbild ist, formaliter in der göttlichen Erkenntnis, insofern Gott reflexiv die Ideen der Dinge erkennt, efficienter im göttlichen allmächtigen Willen, sofern er ihre freie bewirkende Ursache ist. In diesem Sinne kann man auch, ohne in den Platonischen Irrthum zu verfallen, eine intelligible oder ideale Welt (kôsmos noetôs) von der wirklichen oder sinnlichen Welt (kôsmos aisthetôs) unterscheiden. Hierbei müssen wir uns aber wohl vor jener pseudophilosophischen und pseudotheologischen Vorstellung hüten, welche die Ideen der Dinge oder die ideale Welt als etwas von dem Wesen Gottes real Verschiedenes, in

[50] s. oben S. 26 f.
[51] vgl. die betreffenden Anmerkungen.
[52] Kern, 66.
[53] Mahn, 32.
[54] Seltmann, 74. Auch gegen Ellinger wendet er sich schon, S. 65, 69, von dem ihm die Ausgabe in den „Neudrucken deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts", Halle 1895, vorlag.
[55] ebd. 79.
[56] „Dogmatische Theologie" von Dr. Heinrich, Mainz 1882, V, 116.
[57] von Seltmann ausgelassen.

gewisser Weise als einen Teil des göttlichen Wesens betrachtet,[58] woran sich dann die weitere Vorstellung knüpft, daß die ideale Welt durch ein Hinaustreten oder ein Entlassenwerden aus Gott zur realen Welt geworden und daß insofern die Welt nicht aus Nichts, sondern eben aus den Ideen geschaffen sei, — Worte, mit denen sich entweder gar kein Sinn verbinden läßt, oder welche, ernstlich genommen, nur eine emanatistische oder pantheistische Deutung zulassen".[59] Seltmann fügt dem hinzu: „Wir meinen, daß diese Darlegung vollständig hinreicht, um den Angelus vor dem Vorwurf des Pantheismus zu schützen".[60]

Sachlich erübrigt sich eine Stellungnahme zu Heinrichs Worten. Auch die Mystiker unterscheiden eine ideale oder intelligible und eine reale Welt,[61] oder in ihrer Sprache, eine „ewige" und eine „zeitliche". Und Platon nimmt die letzte und höchste Idee, die des Guten, nicht neben Gott an, sondern bezeichnet sie als die Gottheit selbst. Wenn man sich aber vor dem Gedanken der Emanation zu „hüten" hat, so ist sein Vorhandensein in der Mystik Schefflers (denn Seltmann zitiert Heinrich ja als für die Auffassung des „Cherubinischen Wandersmannes" verbindlich) wohl doch nicht ganz von der Hand zu weisen. Und Seltmann hat denn in der Tat bei der Wahl dieses Zitates wenig Geschicklichkeit gezeigt und eine nicht minder „große Thorheit" begangen, als er sie gelegentlich Kahlert gegenüber glaubt behaupten zu müssen.[62] Es ist immerhin wichtig, zu erfahren, daß die mystische Vorstellung von dem „Hinaustreten oder Entlassenwerden" der Welt aus Gott „ernstlich genommen nur eine emanatistische oder pantheistische Deutung" zuläßt. Was aber sollen wir danach von Seltmann halten? Hat er die Sprüche Schefflers wirklich nicht „ernstlich genommen" oder enthielten für ihn die hierfür kompetenten Epigramme tatsächlich nur „Worte, mit denen sich... gar kein Sinn verbinden läßt"? Den Tatsachen entsprechend müssen wir beide Fragen verneinend beantworten. Daß er sie ernst genommen hat, dafür zeugt sein apologetischer Eifer, daß sie ihm nicht nur leere Worte enthielten, dafür sind seine „Deutungen" Beweis.

Aus Raumgründen und um nicht zu vieles zu wiederholen, worauf wir uns schon in den Anmerkungen bezogen, hier nur das Nötigste. — Seltmann kommt unter der Zwischenüberschrift: „Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen"[63] ausdrücklich auf das Schöpfungsproblem zu sprechen. Problem ist in diesem Zusammenhang allerdings schon etwas zu viel behauptet, denn der Verfasser hat es sich ja zur Aufgabe gemacht, den Beweis für

---

[58] Der alte Ruysbroeck hat sich hier entschieden deutlicher ausgedrückt als der gelehrte Heinrich, vgl. „Zierde", 3. Buch, Kap. 5, S. 191.

[59] Seltmann, 79/80; vgl. Simar, ebd. 142 und den „Catechismus Romanus" ebd. 143.

[60] ebd. 80.

[61] vgl. unten Kap. 2, S. 189 f.

[62] Seltmann, 58.

[63] ebd. 137, gesperrt von S.

Schefflers Rechtgläubigkeit zu erbringen, „weil wir innere Schwierigkeiten nicht erblicken".[64] Von dem Fehlen jeglicher Schwierigkeit zeugt bei oberflächlicher Lektüre das ganze Buch. Wie Seltmann es mit Genugtuung hinnimmt, bei Mahn zu lesen, daß „mit fertigen Schlagworten wie Pantheismus und Theismus" nichts anzufangen sei,[65] so glaubt er von sich selbst jedoch, die Katholizität Schefflers aus der Bibel haarklein bewiesen zu haben. Wenn er außerdem Kern einen „Kritikaster" nennt und ihm so oft den Vorwurf macht, er habe Silesius mißverstanden,[66] so prallt dieser Pfeil leider auf den Schützen selbst zurück. Was Seltmann in seine Kapitel an Epigrammen hineinpackt, das hat mit der behandelten Sache selbst oft gar nichts zu tun. Das gilt insbesondere auch für die Frage des Scheffler-schen Schöpfungsbegriffes. Er zitiert dafür auf Seite 137 seines Buches die Sprüche IV, 163, I, 74, IV, 21, V, 192, 337, 91, 146, dazu zwei Stellen aus der „Heiligen Seelenlust", V, 187 und V, 188. Auf Seite 142 ‚Ch. W.' V, 51, IV, 164 und ‚Hl. S.' III, 109, Str. 4 u. 5. Seite 146 endlich ‚Ch. W.' I, 55, V, 216, III, 168 und abermals zwei Strophen aus der ‚Hl. S.', III, 109, Str. 9 und V, 187, Str. 4. Auf die „verliebte Psyche" kommt es uns hier nicht an, die von Seltmann angegebenen Stellen enthalten jedoch gute Parallelen zum „Cherubinischen Wandersmann". An den dafür vorgebrachten Sprüchen werden bereits wesentliche Abstriche nötig.

Das Epigramm I, 74 gehört nicht unter die Überschrift: „Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen". Es lautet:

„Der Geist, den Gott mir hat im Schöpfen eingehaucht,
Soll wieder wesentlich in ihm stehn eingetaucht".

Der Verfasser klammert sich hier an die Worte „Gott" und „Schöpfen", ohne damit einen tieferen Sinn zu verbinden. Es handelt sich hier weder um Schöpfung im allgemeinen, noch um Emanation im besonderen, sondern, das allerdings, um Remanation, wie allein aus der Überschrift: „Man soll zum Anfang kommen", hervorgeht.[67]

Aus dem Epigramm IV, 21 zitiert Seltmann nur die beiden letzten Zeilen. Aber weder diese noch die übrigen vier beziehen sich auf die Schöpfung, nicht einmal der Ausdruck kommt darin vor. Der Gegenstand des Spruches ist die Unfaßbarkeit Gottes, die negative Theologie. Und eben dafür hat Seltmann ihn auch bereits vierzig Seiten früher in Anspruch genommen.[68] Die abermalige, völlig sinnlose Bemühung wird dadurch um so schleierhafter.

[64] ebd. 90, von mir gesperrt. [65] Mahn, 8, Anm. 2; Seltmann, 69.
[66] Seltmann, 71, 73, 82, 133, Anm. 1 und an vielen anderen Stellen. Auch fast alle anderen Interpreten haben Sch. nach S. falsch verstanden oder die Sprüche „ganz verkehrt herangezogen", 81 gegenüber Schrader.
[67] vgl. unten Kap. 3, S. 200. [68] Seltmann, 95.

Mit dem Spruch V, 192 (in seiner Ausgabe 191, da Rosenthal von V, 176 ab immer um eine Nummer zurückbleibt) schneidet er sich schließlich vollends den Rückweg ab, denn dessen Überschrift lautet: „Gott macht mit Hilfe der Kreatur das Beste". Und diejenige von V, 337 im selben Sinne: „Das Geschöpf ist des Schöpfers Trost".

Unter dem Kapitel: „Sein Schöpferwille ist ewig"[69] zitiert Seltmann V, 146:

> „Weil Gott, der Ewige, die Welt schuf außer Zeit,
> So ists ja sonnenklar, daß sie von Ewigkeit".

Damit hat er genau das Gegenteil dessen bewiesen, nämlich die Ewigkeit der Welt, was er einige Seiten später zu beweisen sucht, nämlich ihre Zeitlichkeit.[70]

Ferner ist V, 51[71] nicht allein für die Schöpfung, sondern ebensogut und mit noch größerer Berechtigung für die Präexistenz anzuführen, IV, 164 dagegen für die Gottebenbildlichkeit des Menschen. I, 55 spricht davon, daß der „Brunnquell ... in uns" ist, und die Sprüche III, 168 und V, 216 sind endlich der deutlichste Beleg für Schefflers Emanations- und Remanationslehre, worauf wir selbst noch zu sprechen kommen. Seltmann, der unter dem immensen Wust seiner „Autoritäts-" und Bibelzitate den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht, schreibt dazu nur den in seiner Naivität klassischen Satz: „Aber das ist keineswegs im Sinne der Emanation zu verstehen, sondern insofern Gott die Ursache unseres Seins und Lebens und der fortwährende Spender zahlreicher Güter ist".[72] Wir fügen dem nur hinzu: „Was zu beweisen war". „Güter" dabei auch noch gesperrt gedruckt! Der so selbstlose Scheffler, den Seltmann an anderen Stellen dieser seiner Selbstlosigkeit wegen gar nicht genug loben kann,[73] hat es also plötzlich vorwiegend auf Güter abgesehen!

Seltmann hätte allen Grund gehabt, sich in seinen Auslassungen weniger selbstsicher zu gebärden. Von seinen angeblich für das Schöpfungsproblem, will heißen für eine Schöpfung im biblischen Sinne, kompetenten Sprüchen bleibt so gut wie nichts übrig. Die Überheblichkeit ist jedoch gerade der hervorstechend-

---

[69] ebd. 137.

[70] ebd. 148. Die dafür auf S. 140 zitierten beiden Sprüche sind nicht beweiskräftig („Hl. S." V, 191; „Ch. W." V, 279). Was Seltmann auf Grund dieser zwei am falschen Platze stehenden Sprüche, einiger Bibelstellen und Konzilsbeschlüsse schreibt, beleuchtet seine „wissenschaftlichen" Methoden schlaglichtartig: „Da die Zeitlichkeit der wirklichen Welt Glaubensartikel ist", sagt er 141, „so brauchen wir auf die Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung, welche fast ebenso oft erörtert wie mißverstanden worden ist, hier nicht näher einzugehen, sondern es genügt der geführte Beweis (!), daß Angelus mit der Lehre der Kirche völlig übereinstimmt". Wo dieser „Beweis" geführt wurde, ist nicht festzustellen.

[71] ebd. 142. [72] ebd. 146. [73] vgl. ebd. 9/10, 49/50.

ste Zug seiner pseudowissenschaftlichen Ausführungen und will sich mit seinem überall aufzuweisenden Dilettantismus recht schlecht vertragen.[74] Das Prinzip seiner Scheffler-Interpretation ist ein auf seiner Seite gern gebrauchtes, stammt jedoch nicht erst von ihm und läßt sich am besten mit Goethes „Zahmen Xenien" charakterisieren, wo es bekanntlich heißt:

„Im Auslegen seid frisch und munter!
Legt ihr's nicht aus, so legt was unter"!

Mit Seltmanns eigenen Worten scheinen wir „einen schweren Stand haben zu sollen",[75] wenn wir den Emanationscharakter des Schefflerschen Schöpfungsbegriffes zu beweisen beabsichtigen. Von seinen Sprüchen sind lediglich zwei als zur Sache gehörig übriggeblieben, IV, 163 und V, 91. Der erste lautet:

„Wer hätte das vermeint! Aus Finsternis kommts Licht,
Das Leben aus dem Tod, das Etwas aus dem Nicht".

Die Überschrift: „Alles kommt aus dem Verborgenen" ist äußerst aufschlußreich. Mahn bemerkt zu dem Terminus „Finsternis" folgendes: „In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck bei den mittelalterlichen Mystikern nicht. Er stammt wohl zweifellos aus Jakob Böhme, dem die Natur die Finsternis heißt, die sich nach dem Lichte sehnt (z. B. Aurora, Kap. 19, 110—122), vielleicht auch beeinflußt von Joh. Ev. I, 5".[76] Mahn zitiert dazu auch das Wort Kahlerts, der die Finsternis als „gesetzliche Notwendigkeit, wonach alles Materielle sich bewegt, entfaltet und vergeht", auffaßt.[77] Mahn wie auch Kahlert haben bei diesen Feststellungen jedoch ursprünglich das Epigramm II, 109 im Auge, wie aus ihren Arbeiten ersichtlich ist. Darin heißt es, daß die Welt nicht ihrem Wesen nach vergehe, sondern daß es nur „Finsternis" sei, „was Gott an ihr zerbricht". Es handelt sich mithin um die Frage nach der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt, nicht aber um ihre Erschaffung. Daß sich der Ausdruck „Finsternis" im Sinne des Spruches IV, 163 in der mittelalterlichen Mystik nicht finde, glauben wir nicht, es lassen sich hier die Parallelen aufzeigen, sobald man nur die Überschrift des

[74] Für seine Kenntnis der deutschen Mystik zeugt allein schon das Zitat Knoblichs, in welchem das Buch „Von den neun Felsen" irrtümlicherweise Seuse zugeschrieben wird, was S. prompt und unbesehen übernimmt, obwohl er aus Preger, den er öfters zitiert, doch Merswin als den Verfasser kennen müßte, S. 63, Anm. 1. — Charakteristisch ist auch der Satz auf S. 102, Anm. 1: „Es ist mir nicht klar geworden, weshalb Mahn ... es als des Dichters Meinung ansieht, daß, auch selbst das allgemeinste Prädikat, das des Seins, von Gott auszusprechen unzulässig sei". Danach scheint S. von einer „theologia negativa" nie etwas gehört zu haben und das bei ihm auf S. 96 stehende Zitat des Mar. Victorinus nicht besonders ernst genommen zu haben; vgl. oben S. 119, Anm. 26.

[75] Seltmann, 65.

[76] Mahn, 34, Anm. 1. Seltmann widerspricht dieser letzten Annahme und will Sch. von Gen. 1, 2: „Es war Finsternis über der Tiefe" beeinflußt sehen; er kommt damit aber nur aus dem Regen in die Traufe.

[77] Mahn, a. a. O.; Kahlert, 40.

Spruches betrachtet. Deshalb kann „Finsternis" hier auch nicht unbedingt als Böhmesches Gedankengut bezeichnet werden, dies ist höchstens in II, 109 der Fall. Wir sprechen damit übrigens ganz im Sinne Seltmanns, der auf das Wort „Finsternis" gar keinen Wert legt, sondern vielmehr das letzte Wort in IV, 163, „Nichts", in Sperrdruck setzt. Es kommt ihm lediglich auf eine Schöpfung aus dem N i c h t s an. Auf eine Schöpfung aus dem radikalen Nichts, die es nach den Lehren der Mystik freilich nicht gibt. Eine Weltschöpfung aus dem „Nichts" kann nur insofern angenommen werden, als Gott der Inbegriff alles Seienden und zugleich ein Überseiendes, ein „überseiendes Nichtsein", also ein „Nichts" ist. Ein Nichts nämlich den Kategorien des Verstandes gegenüber, die auf ihn keine Anwendung finden können, ein Nichts im Sinne des selbst über der Zweiheit von Denkendem und Gedachten stehenden Einen. Gott ist nichts, weil er alles ist. „In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden"![78] Und daß Scheffler nicht das absolute, schlechthinnige Nichts meint, deutet, wie gesagt, die Überschrift an: „Alles kommt aus dem V e r b o r g e n e n". Das Verborgene, der „heimelige Grund", der hinsichtlich seiner Unfaßbarkeit als die „göttliche Finsternis" bezeichnet wird.[79] Das Leben, sagt der Dichter, kommt „aus dem Tod, das Etwas aus dem Nicht". Das entspricht ganz der mystischen Ausdrucksweise. Denn sowohl das Leben in der Natur als auch das Leben, das die Mystiker gewöhnlich als zeitlos-„ewiges" bezeichnen, geht aus einem „Tode" hervor. Dort durch die Versenkung des Samens in die Erde und durch „Fäulung", wie Paracelsus es nennt,[80] hier durch die Vernichtung oder „vernihtikeit" des geist- und affektgebundenen Menschen. Dort ist das keimende und endlich ans Licht tretende „Etwas aus dem Nichts" die auferstehende Pflanze, hier der „neue Mensch". Alles Leben ist ein ewiges „Stirb und Werde", ein Heraustreten aus dem Unsichtbaren ins Sichtbare und ein abermaliges Untertauchen des Sichtbaren ins Unsichtbare. Die Schöpfung ist kein Sprung aus dem Nichts ins Etwas, sondern, mystisch gesprochen, ein Heraustreten oder Ausfließen desjenigen, „so unsichtbar fürgehalten wird, und doch da ist. Dahin muß es gebracht werden, daß (es) sichtig werd".[81] Jene Knospe aber, die sich da entfaltet, ist Gott selbst. „Paulus selber spricht von der Schöpfung aus Nichts als von einem Entstehen des Sichtbaren aus dem Unsichtbaren".[82] Und Seltmann hätte, sofern ihm daran gelegen

---

[78] „Faust" II, 1, Finstere Galerie.

[79] vgl. Dionysius Areopagita, Preger I, 158.

[80] Paracelsus, 244.

[81] ebd. 247; vgl. Eckhart, „Expositio Sancti Evangelii Secundum Johannem", Gesamtausgabe, Die lat. Werke, Bd. III, S. 5: „Es ist naturgemäß und gilt allgemein, sowohl im Bereich des Göttlichen,... als auch in Natur und Kunst, daß das von einem Hervorgebrachte oder aus ihm Hervorgehende vorher in ihm ist".

[82] Baader, 240 (Röm. 1, 20); vgl. Bernhart, 220.

wäre, bei dem gutkatholischen Baader ganze Abhandlungen über diesen Gegenstand lesen können.

Als zweiter und letzter Beleg Seltmanns für das Schöpfungsproblem blieb das Epigramm V, 91 übrig:

„Da Gott die Welt erschuf, was schrieb man für ein Jahr?
Kein anders nicht, als das seins Urstands erstes war".

Die Überschrift lautet: „In welchem Jahr die Welt erschaffen". Seltmann zitiert diesen Spruch unter dem Kapitel: „Sein Schöpferwille ist ewig".[83] Aber weder sein zweites Beispiel, V, 146, das wir bereits strichen, noch auch das vorliegende gehören streng genommen hierher. Daß Gottes Schöpferwille ewig ist, geht aus dem Spruche V, 91 nicht unmittelbar, sondern mittelbar, auf dem Umwege einer logischen Schlußfolgerung hervor. Der Spruch redet nicht primär vom ewigen Schöpferwillen Gottes, sondern ist vielmehr ein Beleg für Schefflers Annahme von der Ewigkeit der Welt, womit natürlich zugleich auch die Ewigkeit der Schöpfung als Schaffensakt bewiesen ist. Als Gott die Welt erschuf, da schuf er ganz eigentlich sich selbst, trat er aus der Weiselosigkeit in die „Weise" ein. Das war seines „Urstands erstes Jahr", d. h. erst hiermit wurde er Gott, indem er sich in der Welt objektivierte.[84]

In seinen Parallelen aus der „Schriftlehre" hat Seltmann schließlich vollkommen daneben gegriffen. Seine Belege aus dem „Cherubinischen Wandersmann" für den „ewigen Schöpferwillen" Gottes sind falsch, auf seine Bibelzitate können wir ihm nur mit dem Titel der Scherzerschen Kontroversschrift gegen Scheffler antworten: „Und Seltann redet so viel als nichts". Die Ewigkeit der Schöpfung belegt Seltmann mit Bruchstücken aus Jeremia 31, 3 und Jesaja 63, 16. Im vollen Wortlaut heißen die beiden Stellen: „Der Herr ist mir erschienen von ferne: Jch habe dich je und je geliebt;[85] darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte". Und: „Bist du doch unser Vater; denn Abraham weiß von uns nicht, und Israel kennt uns nicht. Du aber, Herr, bist unser Vater und unser Erlöser; von altersher ist das dein Name".[86] Diesen „Deutungen" noch etwas hinzuzufügen oder sie gar zu widerlegen, wäre jede Zeile verschwendet. Man bedenke jedoch: derartiges und ähnliches treibt Seltmann 200 Seiten lang! Und das Urteil über diese Zumutungen und den jeden gesunden Menschenverstand ignorierenden Obskurantismus lautet dann noch auf eine „tüchtige und zuverlässige Arbeit von bleibendem Wert"![87] Könnten die alten Mystiker aufstehen, sie würden den Kopf schütteln und mit Jesaja sprechen: „Abraham weiß von uns nicht". Aber auch gar nichts!

---

[83] Seltmann, 137. [84] vgl. Mahn, 26, Anm.

[85] Dieser letzte Satz ist S.'s Auszug in etwas anderer Übersetzung: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt".

[86] S.'s Auszug: „Du, Herr, unser Vater, unser Erlöser, — das ist von Ewigkeit dein Name". [87] Richstätter, 361.

Den Spruch I, 107 hat der Breslauer Domkapitular für besonders geeignet gehalten, seine Schöpfung aus dem Nichts zu retten und dem Emanationsgedanken ein für allemal das Lebenslicht auszublasen. Er heißt:

„Ists, daß die Kreatur aus Gott ist ausgeflossen,
Wie hält er sie dann noch in seiner Schoß beschlossen“?

Seltmann fühlt sich jedoch nur sicher, wo er zitieren kann, wo er die katholische Dogmatik sich in Gemeinplätzen ergehen lassen kann, um selbst keine Fehlgriffe zu tun und auf dem so mühsam gezimmerten Steg nicht zu straucheln. Im Anschluß an das bewußte, oben wiedergegebene Zitat Heinrichs[88] schreibt er dann zu dem Epigramm I, 107 die devensiven und hilflosen Worte: „Wenn sie wirklich ausgeflossen wäre im Sinne des Pantheismus, meint er (Scheffler), wie wäre es denn dann möglich, daß sie noch in ihm sein könnte! Das ist sie aber, also kann sie nicht ausgeflossen sein“.[89] Die Logik ist zu einleuchtend, um richtig zu sein. Um diese Weisheit zu erfahren, brauchten wir allerdings nicht erst auf Seltmann zu warten. Was er hier gibt, das sind „Sprüche in Prosa“, aber keine Erklärungen. Siebzig Seiten später kommt er noch einmal auf denselben Spruch zurück. Den gleichen Worten fügt er dort nur hinzu“:... also kann sie nicht ausgeflossen sein im buchstäblichen Sinne, sie ist es nur im figürlichen, d. h. sie ist ein Ausfluß der Liebe Gottes“.[90] Was meint Seltmann eigentlich mit „figürlich“? Offenbar „bildlich“, im übertragenen Sinne.[91] Auf der nächsten Seite bringt er den Spruch IV, 96 (falsch zitiert als IV, 196) und schreibt dazu: „Das ist wörtlich 1. Cor. 7, 31: ‚Es vergehet die Figur dieser Welt‘ “.[92] Danach sind also „buchstäblich“ und „figürlich“ dasselbe. Das „Buchstäbliche“ dieser Welt wird vergehen, d. h. ihre real daseiende und vorhandene „Figur“. „... und figurieren einen L e i b zusammen“, heißt es bei Böhme.[93] Seltmann weiß demnach selber nicht, was er will, was er vergehen lassen soll und was nicht. Und wenn die Kreatur endlich ein „Ausfluß der Liebe Gottes“ ist, wie kann sie dann aus N i c h t s geschaffen sein? Seltmann gibt hier mehr zu, als er jemals zuzugeben beabsichtigt hat, er gibt die E m a n a t i o n unumwunden zu. Die Liebe Gottes ist nichts von Gott wesentlich Verschiedenes, sondern Gott selbst.[94] Und wenn sie gleich nur „etwas“ Gottes wäre, „e t w a s von Gott ist der g a n z e Gott“.[95] Daß die Welt freilich, noch dazu in ihrer „buchstäblichen“ oder „figürlichen“

---

[88] s. oben S. 177 f. [89] Seltmann, 80.

[90] ebd. 147; die hier zitierten Sprüche II, 180; III, 91 und IV, 127 „bestätigen“ nichts.

[91] vgl. ebd. 130, wo der Ausdruck in dieser Weise von Scheeben gebraucht wird.

[92] ebd. 148. [93] Böhme, Schriften, 189.

[94] Das gibt auch Seltmann mit 1. Joh. 4, 8 zu; vgl. ebd. 73 und das Zitat Heinrichs, oben S. 177 f; ferner Weigel, 42; „Ch. W.“ V, 246.

[95] Eckhart, 118.

Gestalt, wie Seltmann will, speziell ein Ausfluß der Liebe Gottes sei, können wir nicht behaupten; das hat Scheffler mit diesem Spruche auch nicht gesagt. Denn wenn Seltmann etwa meint, das Wesen der Emanation bestehe darin, daß alles fertig vom Himmel gefallen sei, so hat er damit allerdings seinen eigenen Schöpfungsbegriff mit demjenigen der Mystiker irrtümlicherweise identifiziert. Wir erinnern daran, daß Dionysius die erste Hypostase als das esse absolutum, als das Sein an sich bezeichnete.[96] Die Schöpfung ist ein „descensus ab uno".[97] Ein allmähliches Ausfließen bis zur letzten Hypostase, der Materie, herab. Seltmann legt in seiner Polemik die Betonung dabei auf das „aus". Wären die Kreaturen aus Gott ausgeflossen, so könnten sie ja nicht mehr in ihm sein. Das ist genau dasselbe, wie wenn man sagte: sind die Gedanken erst einmal ausgesprochen, so können sie nicht mehr im Denkenden sein. Aus dem „Nichts" hat er sie ins „Etwas" versetzt und damit jede Verbindung zwischen sich und ihnen abgeschnitten. Diese Theorie ist jedoch unbestreitbarerweise falsch. Und genau so, wie die Kreaturen aus Gott ausgeflossen sind, so hält er sie auch noch „in seiner Schoß beschlossen". In ihrer endlichen Gestalt, da sind sie, mystisch gesprochen, „in die Zeit entflossen", ihrer unendlichen Gestalt nach aber sind sie „in der Ewigkeit verblieben. Da sind sie Gott in Gott".[98] Eckhart hat dafür das Gleichnis vom Künstler und seinen Werken gebraucht; wir sprachen schon davon und wollen nicht noch einmal darauf zurückkommen.[99] Seltmann hätte sich jedoch auch noch ein weiteres fragen können: fließt in diesem Hervorgange der Welt aus Gott nicht stets auch „etwas" Gottes oder etwas von Gott mit aus in die einzelnen Sphären des Seins, ohne daß dieser sich freilich darin verlöre? Sprach nicht schon Plotin davon, daß das weniger Vollkommene das Eine weniger, das in höherem Grade Vollkommene das Eine mehr besitze und an ihm Anteil habe?[100] Kann man dann noch von einem Ausgeflossensein als im Sinne eines radikalen Getrenntseins von Gott sprechen? Und wie endlich, wenn Scheffler selbst seinen Spruch, den er mit einem Fragezeichen schließt, eben als Frage aufgefaßt und so seinen Leser, und damit auch Seltmann, zu einer Antwort aufgefordert hätte? Selbst diese letzte Möglichkeit ist nicht völlig von der Hand zu weisen, denn wo hat denn der Dichter eine genaue Anweisung gegeben, wie seine Worte, rein äußerlich-grammatikalisch, zu verstehen seien?[101]

---

[96] Preger I, 152; s. oben S. 172.

[97] Seeberg, 24; s. oben S. 173.

[98] Eckhart, 95; s. oben S. 130.

[99] s. oben S. 130.

[100] s. oben S. 133/34.

[101] Diese Möglichkeit scheint mir hier insofern zu bestehen, als andere, mit einem Fragezeichen schließende Epigramme über ihre Auffassung keine Zweifel offen lassen, z. B. I, 11, 88, 109, 133, 176, 188, 213 u. a. und eine dritte Gruppe unsere Meinung offensichtlich bestätigt, z. B. I, 33, 68, 187, 239, 252, 256 u. a.

Seltmann hat sich ungefähr über jeden Spruch des „Cherubinischen Wandersmannes", jeweils mit mehr oder minder großer Deutlichkeit und Ausführlichkeit, geäußert. So natürlich auch über das Epigramm II, 132. Dieses lautet:

„Was ist Gotts Eigenschaft? Sich ins Geschöpf ergießen,
Allzeit derselbe sein, nichts haben, wollen, wissen".

In einer Fußnote bemerkt Scheffler dazu, daß die letzte Zeile in dem Sinne aufzufassen sei, daß Gott nichts Zufälliges wolle. „Was Gott will und weiß, das will und weiß er wesentlich. Also hat er auch nichts (mit Eigenschaft)". Dieser Spruch ist von allen Interpreten „irrthümlich aufgefaßt" und „mit Unrecht pantheistisch ausgelegt" worden.[102] Er ist aber „weder pantheistisch, wenn man dabei an die Erhaltung des Geschöpfes denkt, denn irgendwie muß demselben doch Gottes Kraft zufließen und zu dem geschöpflichen Sein hinzutreten, noch auch, wenn man die Worte auf die Eingießung der heiligmachenden Gnade bezieht, welche auch die Liebe genannt wird".[103] Da Seltmann alles aus dem „Cherubinischen Wandersmann" „irgendwie" gedeutet hat und wir im übrigen ganz seiner Meinung sind, daß Gott sich doch „irgendwie" äußern und objektivieren müsse, so wird er es uns nicht verargen, wenn wir dieses „irgendwie" im Sinne der Emanation verstehen. Denn der Spruch II, 132 sagt ja deutlich genug das aus, wovon wir kurz vor seiner Erwähnung ausführlich sprachen. Gott „ergießt" sich in die Welt, ins Geschöpf, ohne damit „accidencialiter oder zufälliger Weise" etwas zu „wollen". Er muß es notwendig, seine Fülle drängt nach Entleerung und Entladung, er will sie mit uns teilen.[104] Stufenweise manifestiert sich so die Welt. Gott tritt in die Vielheit der Hypostasen ein, ohne seine Einheit zu verlieren. Die erste Stufe fließt in die zweite über, die zweite gibt, können wir mit dem Dichter sagen,

„Der dritten wallend ihre Flut,
Und jede nimmt und gibt zugleich
Und strömt und ruht".[105]

So „ahnt" der Geist, wie Scheffler sagt, „dem Wesen nach, von dem er urgestand und anfangs ausgebrach" (II, 159). Denn obwohl ausgeflossen, ist er mit diesem Wesen doch noch innerlich verbunden und kann sich von ihm nicht lösen, sucht sich im Gegenteil stets wieder mit ihm zu vereinigen.

Der Spruch III, 168 belegt den Emanationscharakter des Schefflerschen Schöpfungsbegriffes in nicht mißzuverstehender Weise:

„Die Gottheit ist ein Brunn, aus ihr kommt alles her,
Und läuft auch wieder hin, drum ist sie auch ein Meer".

Seltmann ist mit einigen nichtssagenden Worten höchsteilig darüber hinweggegangen. Es ist nur „ganz biblisch gesprochen",

---

[102] Seltmann, 70. [103] ebd. 73. [104] vgl. Sandäus, Gies, 117.
[105] C. F. Meyer, „Der römische Brunnen".

Psalm 35, 10, Zacharias 13, 1.[106] Gemeint ist Psalm 36, 10, das letzte Zitat stimmt ausnahmsweise. Dann folgt eine Stelle aus Augustin, mit der nichts gegen die Emanation bewiesen wird, die man aber wohl, soweit sie von Seltmann mitgeteilt wird, zum Belege für sie heranziehen könnte,[107] womit noch nicht behauptet ist, daß Augustin die Schöpfung unbedingt als Emanation aufgefaßt und erklärt hätte, wenn auch die neuplatonischen Elemente seiner Philosophie deutlich genug erkennbar sind.[108]

Auch V, 216 müssen wir hier heranziehen, worüber sich Seltmann an zwei Stellen in gleicher Weise äußert:[109]

„Gott gleicht sich einem Brunn: er fließt ganz mildiglich
Heraus in sein Geschöpf und bleibet doch in sich".

Der Domkapitular, der, wie wir gesehen haben, andere Sprüche auf Grund eines einzigen Wortes für seine Zwecke festzunageln und zu beschlagnahmen sucht, stößt sich an Ausdrücken, wie „ausfließen" merkwürdigerweise gar nicht. Kirche und Schrift erlauben es nicht, sie im „ungünstigen" Sinne auszulegen, also ist die Sache erledigt. Dabei redet der Spruch eine recht deutliche Sprache. Gott fließt zwar in die Welt aus, bleibt dabei aber seinem Wesen nach doch „in sich". Die Kreaturen sind aus ihm ausgeflossen und dennoch in ihm „aufgehoben". Die „Entsprechungen" liegen hier offen zutage. Denn wie die Geschöpfe in ihrer endlichen Gestalt sich in der Zeit oder Welt „figurieren", so verbleiben sie mit ihrer unendlichen, ihrer Idee nach, wiederum in Gott. Ganz den gleichen Gedanken, von seiner einen Seite beleuchtet, bringt auch die Strophe aus der „Heiligen Seelenlust", die Seltmann neben anderen aufführt, zum Ausdruck:

„Aus dem, als einer Ursprungssonne,
Die Lichter stammen alle her,
Aus dem, als einem Quell und Bronne,
Sich ausgießt aller Güte Meer".[110]

Die Verse sind nicht mehr und nicht weniger plotinisch-neuplatonisch beeinflußt als die parallelen aus dem „Cherubinischen Wandersmann" auch.

Seltmann zitiert die Epigramme IV, 163 und 164. Das erstere besprachen wir ausführlich.[111] Das letztere strichen wir als nicht

---

[106] Seltmann, 146/47.

[107] ebd. 147, Augustin, „De cognit. verae vitae", cap. 7: „Restat igitur his maxime et summe bonum, de quo omnibus inferioribus profluat bonum: et hoc bonum est Deus, de quo quasi de fonte cuncta bona profluunt" etc.

[108]) vgl. M. Baumgartner, „Augustinus" in „Große Denker", Bd. I, S. 273 f; vgl. auch Held I, 200.

[109] Seltmann, 74, 146/47; vgl. auch 125, wo er die Epigramme V, 66, 216 und II, 132 zitiert und dann fortfährt: „Hiermit ist nichts anderes gelehrt, als was die Theologie die Eingießung der heiligmachenden Gnade nennt und was sich auf die Worte der hl. Schrift gründet...", Röm. 5, 5; 1. Cor. 3, 16; 6, 19; Matth. 6, 10. — S. 153 wird der Spruch V, 216 unverständlicherweise für die Vergottung in Anspruch genommen.

[110] „Hl. S.", 187, 4. [111] s. oben S. 181.

zum Schöpfungsproblem gehörig. Das nächste übergeht er in diesem Zusammenhang. Dieses lautet:

> „Gott schafft die Welt annoch: kommt dir dies fremde für,
> So wiß, es ist bei ihm kein Vor noch Nach, wie hier" (IV, 165).

Wir führten im 2. Kapitel des II. Teiles unserer Arbeit[112] näheres über den Unterschied zwischen mystischem und aristotelisch-scholastischem Gottesbegriff aus und behaupteten schließlich, daß aus dem „Cherubinischen Wandersmann" so gut wie nichts zur Stützung des letzteren angeführt werden könne. Seltmann hat jedoch auch dieses Kunststück fertig gebracht und uns in den Sprüchen IV, 165, 166, V, 179 eine angeblich echte actus purus-Philosophie vorgesetzt. „Als höchst einfaches Wesen ist Gott ein reiner, fortgesetzter, lebendiger Act", überschreibt er das Ganze traditionsgemäß.[113] Es ist hier nicht der Ort, nochmals auf die Sache näher einzugehen, denn wie wir es vorher für angemessen empfanden, Seltmanns Konstruktionen lediglich zur Kenntnis zu nehmen, so müssen wir auch jetzt ihre Richtigkeit bestreiten. Es kommt uns nur darauf an, den Spruch IV, 165 aus seiner Aktphilosophie herauszuschälen.

„Gott schafft die Welt annoch", d. h. von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin. Wo aber schafft er sie? Nirgends anders als in mir, wie wir aus Eckhart wissen. Scheffler neigt hier zu demselben Vorstellungsidealismus, und das ist die zweite Seite seines Schöpfungsbegriffes. Nur in uns wird der Sohn geboren, in dem Gott sich erkennt. Und in der Ewigkeit geschieht diese Geburt, nicht in der Zeit. Mit uns macht Gott die Welt, „der Brunnquell ist in dir" (I, 55), „mit Hilfe der Kreatur" macht er das Beste (V, 192). Wir sind „des Schöpfers Trost" (V, 337); ohne uns müßte er wesentlich in der Weiselosigkeit verharren. Indem wir die Welt denken, da wird sie ganz eigentlich geschaffen. In ihrer Fähigkeit zur Sohnesgeburt, sagte Eckhart, da ist die Seele „Gottvater gleich".[114]

> „Eh Gott die Welt erschuf, was war an diesem Ort?
> Es war der Ort selb selbst, Gott und sein ewges Wort" (V, 279).

Dieses ewige Wort konnte nur unter gleichzeitigem Sprechen der Seele gesprochen werden. Und indem Gott die Seele, bezw. den Sohn in der Seele sprach, da schuf er zugleich die Welt[115]. Da floß der Sohn aus dem Vater aus und mit ihm alles, was ist und je sein kann.

Das aber beweist zur Genüge, daß Emanation oder „Ausfluß" nicht aus Nichts etwas machen heißt, daß die Welt nicht in ihrer endlichen, „buchstäblichen" oder „figürlichen" Gestalt unmittelbar aus Gott ausfließt, sondern daß in dieser Sohnes-Geburt gleichsam nur der Grund, und zwar, das ist ebenso wichtig, der logische Grund zu dieser Welt gelegt wird. Gott

---

[112] s. oben S. 128/29.
[113] Seltmann, 106.
[114] Eckhart, 144.
[115] vgl. Bernhart, 184.

und Welt sind stets zugleich gegeben und nicht voneinander getrennt zu denken. Gegeben aber im menschlichen Bewußtsein, denn nur hier erkennt sich die Gottheit, Gott-Vater in seinem Sohne, und das ist, mystisch gesprochen, eben die Welt.

2. Weltansicht.

Im engsten Zusammenhang mit dem Schöpfungsproblem bildet der Mystiker seine Ansicht über die Welt als solche aus. So widerspruchsvoll diese bei oberflächlicher Betrachtung aber auch erscheinen mag, so einheitlich und konsequent ist sie doch in ihrem Grunde. Der Mystiker kennt eigentlich zwei Welten, wir betonten es schon. Eine „zeitliche" und eine „ewige"; letztere ist ihm zugleich die wahre Welt, nach der er sich sehnt, und in die er sich schon während seines Erdendaseins zu versetzen trachtet. Diese Welt ist ihm nicht unerreichbar, sie ist ihm kein „Himmel" im christlichen Sinne, kein Jenseits, in das wir erst nach dem Tode eingehen.

„Den Himmel wünsch ich mir, lieb aber auch die Erden,
Denn auf derselbigen kann ich Gott näher werden" (IV, 97).[1]

Die Ewigkeit ist in der Zeit, sobald der Mensch sich über die Zeit erhebt. Es ist die ewig in Gott stehende und mit Gott verbundene Welt, deren Tore er in der Vergottung, in der „Überfahrt des Geistes", in der seligen „Überformung" durchschreitet. Die wirkliche Welt, in der der Mensch als Kreatur steht, ist ein Abglanz, ein Bild jener ewig-geistigen, und insofern gut. Sie ist zwar ein Ausfluß Gottes, in sich jedoch Veränderungen unterworfen und nicht ohne Gebrechen. Den Menschen nach seiner ewigen Seite hin kann sie daher nicht vollauf befriedigen. Denn der Mensch ist etwas, was über die reine Natur, „über die Endlichkeit hinausstrebt".[2] Wir müssen deshalb „zum Anfang kommen", wie Scheffler sagt (I, 74).

„Von einer Jungfrau ist die ganze Welt gemacht,
Durch eine Jungfrau wird sie neu und wiederbracht" (III, 195).

Der Dichter meint mit dieser „Jungfrau" die Weisheit. Nur indem wir uns zur ursprünglichen „Weisheit" in Gott aufschwingen, gestalten wir die Welt um und neu, ihrem ewigen Urbilde gemäß. Durch den „Winter" dieser handgreiflich-realen und ihrem Wesen nicht mehr völlig entsprechenden Welt hindurch müssen wir uns ihrer Neuschöpfung zuwenden und sie in den „Frühling" einführen. Im Frühling wurde sie gemacht, und im Frühling wird sie „verneut und wiederbracht" (IV, 54). „Ein Kampfplatz ist die Welt" (VI, 55), und nur, wer ehrlich

---

[1] vgl. Söhngen, 67: „Die Welt ist schön, weil man in ihr und mit ihr selig werden kann".

[2] Eckhart, 244; vgl. Ambrosius, Feuerbach, 452: „Der Himmel gehört zur Welt: der Mensch aber ist über der Welt"; dazu auch Hieronymus und Bernhard, ebd. 452/53.

um sie ringt, dem wird sie sich in ihrer ganzen Schönheit eröffnen und entfalten, ihm wird sie sich in ihrem wahren Wesen offenbaren, das nicht in eitler Lust besteht.

Aus dieser Sehnsucht und Überzeugung heraus, daß er die Ewigkeit schon hier zu schauen vermag, wenn er es nur recht beginnt, erwächst dem Mystiker ein ausgesprochener Pessimismus der Welt in ihrer jetzigen zeitlichen, grob sinnlichen Gestalt gegenüber. Auch im „Cherubinischen Wandersmann" macht sich dieser Zug, in den ersten Büchern schwächer, in den letzten dagegen um so stärker, bemerkbar.[3] „Mundus pulcherrimum nihil", die Welt ist ein schönes Nichts, schreibt Scheffler schon im Jahre 1649 einem Freunde in Padua ins Stammbuch.[4] Die Erlebnisse in Holland nehmen im Inneren des Dichters nach und nach festumrissene Gestalt an, kristallisieren sich zu einer bestimmten Welt- und Lebensanschauung, er wird allmählich, wenn auch in seinen Studienjahren noch nicht völlig, zum Mystiker, später gar zum Asketen. „Die Welt ist eitel Nichts" (II, 21)[5]: „es ist der Gedanke, der wie ein Grundton bei dem späteren Scheffler immer wieder anklingt".[6]

Die Welt ist aus Gott ausgeflossen. Obwohl Gott sich in die Vielheit der Hypostasen spaltete, blieb er der Eine, Unteilbare, die Welt dagegen ist nicht ohne Vielheit. Nur der Mensch besitzt ein Organ dafür, sich in den ewigen Grund seines Hervorganges zurückzuschwingen, in seine Hand ist es somit gelegt, die Welt wieder zur Einheit zu führen. In ihrer jetzigen Gestalt ist sie gebrechlich, krank. Die Einzeldinge sind Geringfügigkeiten.

„Wie klein ist doch der Mensch, der etwas groß tut schätzen
Und sich nicht über sich in Gottes Thron einsetzen"! (I, 77).[7]

Sind wir dahin gelangt, dann muß uns notwendig alles rein Zeitlich-Irdische „ein einzig Tüpfchen sein" (I, 78). Die echte „Süßigkeit" vermag uns nur Gott zu geben (I, 117).[8] In ihm ist wahre Freude, in der Welt sind nur Tränen, unter denen wir schon geboren werden (III, 243). Darum aber, spricht Meister Eckhart, „weil Gott sich selber samt aller Welt zu seiner Freunde Eigen bestimmt hat, darum will er uns allen Eigenhalt gar und zumal benehmen".[9] Wer sich der Welt bedingungslos ergibt, der fängt mit Lust an und endet mit Pein und Kummer (IV, 20). Denn „der welt minne, dú nimt mit jamer ein ende".[10] Die Welt

---

[3] vgl. Mahn, 49.

[4] Ellinger, Leben, 29; vgl. Seltmann, 145: „Diese Worte stehen auf dem Titelblatt des Exemplars des Cherub. Wandersmanns, welches der Bibliothek des hies. theologischen Convikts gehört und aus dem Nachlaß des Cardinals Melchior von Diepenbrock stammt"; die Jahreszahl dort fälschlich mit 1639 angegeben.

[5] vgl. VI, 190, 191. [6] Ellinger, Leben, 29; vgl. Seltmann, 143.

[7] vgl. II, 22 und Czepkos „Auf mit dem Herzen", Ellinger, a. a. O. 105.

[8] vgl. dagegen V, 305.

[9] Eckhart, 202. [10] Seuse, Bernhart, 243.

steht zwischen Gott und dem Nichts, sagt Cusa,[11] und Scheffler dichtet:

„Im Himmel ist der Tag, im Abgrund ist die Nacht,
Hier ist die Dämmerung: wohl dem, ders recht betracht't" (IV, 92).

Wir ahnen Gott in der Welt nur, das Licht ist mit Dunkelheit vermischt; an uns allein liegt es jedoch, ob diese Dämmerung zum Morgen oder zur vollkommenen Nacht werden soll. Sind wir „Weise", dann werden wir den „Himmel" wählen (IV, 109), denn „unmöglich ist's für Gott und alle Welt, daß der wahren Trost finde, der Trost sucht bei den Kreaturen".[12]

Angelus Silesius erweist sich auch in diesem Punkte als der „treueste Eckhartschüler".[13] Wenn er seine Mahnung „An den Weltliebenden" richtet:

„Die Seele, weil sie ist gemacht zur Ewigkeit,
Hat keine wahre Ruh in Dingen dieser Zeit;
Drum wunder ich mich sehr, daß du die Welt so liebst
Und aufs Zergängliche dich setzest und begiebst" (IV, 128),

dann ist das derselbe Gedanke, den wir auch bei Eckhart in unzähligen Varianten ausgesprochen finden: „Die Seele ruht nimmer, sie werde denn erfüllt mit ihrer vollen Wirklichkeit: ganz so wie die Materie nicht ruht, sie werde denn erfüllt mit allen Formen, die ihr möglich sind".[14] Der Mensch aber ist nicht nur Materie; in einem viel tieferen Sinne ist er der Ewigkeit verhaftet.[15] Um seiner eigentlichen Bestimmung aber inne und gewiß zu werden, gibt es, meint Scheffler, fürs erste kein besseres Mittel, als diese Welt der Erscheinungen und Einzeldinge, das unwürdige Treiben der Menschen einmal genau zu beobachten. Wer die Welt recht ansieht, „bei dem kann die Erkenntnis ihrer Nichtigkeit nicht ausbleiben. Zwar verleitet sie leicht den, der sie beschaut; aber sich von ihr abwenden, ohne sie doch innerlich überwunden zu haben, ist nutzlos: man liegt gleichwohl noch in ihren Banden".[16] Deshalb rät uns der Dichter wohl, das „Angesicht vom Glast der Eitelkeit" abzuwenden, „jedoch kehr's wieder hin", fügt er hinzu, „denn wer ihn nicht betracht't, der ist schon halb von ihm gefällt und umgebracht" (IV, 130).[17] Der Welt Tun ist „nichts als ein Trauerspiel" (V, 141),[18] sie „verdient gar nicht vieler guter Leute Gegenwart".[19] „Der Weltmensch ist verblendet":

„Mensch, tu die Augen auf, der Himmel steht ja offen.
Du hast dich mit der Welt, wo dus nicht siehst, besoffen" (V, 203).[20]

---

[11] vgl. Bergmann, Mystik, 72. [12] Eckhart, 211.
[13] Bergmann, Entsinkung, 117. [14] Eckhart, 81.
[15] vgl. Luther, Feuerbach, 453: „was ist doch für eine Vergleichung Zeitliches gegen Ewiges? ... Eine Seele ist besser denn die ganze Welt".
[16] Mahn, 49.
[17] vgl. IV, 131; VI, 53, 142, 221, 222.
[18] Luther nennt sie den „großen Mummenschanz", vgl. Bie, 252.
[19] Eckhart, 235.
[20] vgl. VI, 66, 76, 97, 211.

Solche Leute, die sich nur der Welt bedienen, um ihre Lust zu stillen, sind der Welt selbst „ein Kreuz“ (V, 225).[21] Die nur dem „Weltgewese hingegeben sind, sind gar nicht wert, daß sie Leid und Ungemach leiden um Gott“.[22] Wo sich aber selbst Kluge um diese Welt bemühen, „so sage, daß auch sie am Narrenseile ziehn“ (VI, 96). Das sechste Buch ergeht sich öfters in solchen Wendungen. „Der Narr erkiest das Ärgste“, wenn er die Welt wählt (VI, 123), und „wers gern mit Narren hält, der ist kein kluger Mann“ (VI, 126). Wer die Welt nicht haßt, steckt „im falschen Wahn“ (VI, 140). Die ganze Welt ist nur eine Last, wenn der Reichtum nicht inner uns ist (VI, 185).[23] Sie ist nichts, wer sie verläßt, hat nicht viel verlassen (VI, 191).[24] Die Erde scheint nur dem groß, der „ein Ameis“ ist (VI, 217);[25] im Gegensatz zum Himmel ist sie „ein einziges Stäubelein“ (VI, 218), ein „Sandkörnlein“, das uns Gott zu schauen hindert (VI, 262).[26] Wenigstens einmal aber schwingt sich Scheffler auch in diesem Buche zum Weisen empor, um das Treiben der Welt von einem höheren Standpunkt aus zu betrachten, und schreibt:

„Fürwahr, wer diese Welt recht nimmt in Augenschein,
Muß bald Demokritus, bald Heraklitus sein“ (VI, 223).

Ähnlich hatte sich ja auch Sebastian Franck schon geäußert: „Wer diese Sache mit Ernst ansiehet, dem wäre nicht wunder, daß ihm sein Herz zerbreche vor Weinen. Siehet man's wie Demokrit schimpflich an, sollt einer vor Lachen zerknallen. So gaukelt die Welt“.[27] Es ist alles nur ein „Spiegelfechten“, wie Böhme sagt.[28]

Dieses rein Äußerlich-Zufällige der Welt, die „Finsternis“, die „uns das Licht der darüber waltenden Freiheit“ verhüllt,[29] wird einst zergehen (II, 109). Das „Geistig-Göttliche“[30] an ihr wird bestehen bleiben, hier fängt die eigentliche Welt erst an. Das endliche Wesen der Welt wird aufgelöst und in ein ewiges übergeführt werden. Die Welt wird „mit der Figur wieder ins Ewige gehen“, in die „ewige Magiam, und ist nur eine Zeitlang ein Wunder als eine Offenbarung des Ewigen, dadurch sich das Ewige, welches in sich offenbar ist, auch aus sich offenbare, und seine Imagination ausschütte“.[31] Diese sichtbare Welt ist

---

[21] vgl. Böhme, Sex puncta, 39. [22] Eckhart, 235.

[23] vgl. Seb. Franck, „Paradoxa“, 28/29: „der Welt Reichtum, Weisheit, Evangelium, Glauben, Christus, Gott, Licht, Frömmigkeit, Glück, Leben usw. — das ist vor Gott die größeste Armut, Torheit, Ketzerei, Unglauben, Antichrist, Finsternis, Teufel, Sünde, Unglück und Tod“.

[24] vgl. Seltmann, 143/44.

[25] vgl. V, 8: „der Erdkreis ist der Stall“; V, 285: „die Welt ist meine Wüste“.

[26] vgl. Böhme, Schriften, 311: „Diese Welt und der Teufel in Gottes Zorn ist es, daß wir nicht mit Gottes Augen sehen, sonst ist keine Hinderung“.

[27] Bie, 252. [28] Böhme, Schriften, 277.

[29] Kahlert, 40. [30] Bergmann, Mystik, 32.

[31] Böhme, Sex puncta, 26; vgl. Schriften, 232.

lediglich ein „Spiegel“ der ewigen,[32] ein Spiegel Gottes. Wollen wir jedoch ins Wesen Gottes eindringen, so müssen wir selbst erst Wesen werden. „Wenn die Welt vergeht, so fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht“ (II, 30).[33] Der Grund unserer ganzen Existenz „und ihr Haftepunkt ist das Wesen und nicht das Zufällige, ... das bloße lautere Wesen selber“![34] „Aller Dinge Kraft beruht auf ihrem Wesen“.[35] Ohne das Wesen ist alles „ein leeres Stroh“.[36] Wir dürfen uns nicht an das Äußere dieser Welt hängen und auf ihre „Herrlichkeit“ pochen, denn diese „Figur der Welt vergehet mit der Zeit“ (IV, 96).

„Die Welt scheint kugelrund, dieweil sie soll vergehn;
Geviert ist Gottes Stadt: drum wird sie ewig stehn“ (IV, 117).[37]

Dieser Spruch erscheint Kern „willkürlich“.[38] Mahn hat ihn an Hand einer Parallelstelle aus der „Ecclesiologie“ erklärt und sagt dazu: „Die Bezeichnung ‚kugelrund‘ soll aber das Bewegliche, das Dahinrollen und daher Vergängliche ausdrücken, ‚geviert‘ im Gegensatz dazu den Eindruck des Festgegründeten, Soliden hervorrufen“.[39] In der „Ecclesiologie“ heißt es: „Der wahre Glaube steht auf einem festen unbeweglichen Felsen, der falsche aber auf einer immerdar beweglichen Kugel“.[40] Soweit wir sehen, findet sich das Bild der Kugel, mit Mahn zu sprechen, „in dieser Bedeutung ... bei den mittelalterlichen Mystikern nicht“.[41] Dort erscheint die Kugel oder der Ring ja vielmehr gerade als Symbol der Unendlichkeit Gottes.[42]

Das „Wesen“ der Welt, die Welt als Idee ist ewig.[43] Für sie gibt es auch keine Begrenzung, sie ist im Gegenteil unendlich. Diese Welt „läßt sich nicht bezirken“:

„So wenig, als dir ist die Weite Gottes kund,
So wenig ist die Welt, wie du sprichst, zirkelrund“ (I, 149).

Nur durch eine solche doppelte Weltbetrachtung hebt sich wohl der Widerspruch zwischen diesem Epigramm und dem vorigen (IV, 117) auf.[44] Die Welt ist „kugelrund“ ihrer zeitlichen Gestalt nach, ihr ideeller Begriff dagegen läßt sich so wenig bestimmen wie das Wesen Gottes. So ist sie im Grunde meine „Vorstellung“, mein „Verstandenes“, Geist von meinem Geist. „Der Brunnquell ist in uns“ (I, 55). Wir brauchen diese endliche Welt gar nicht,

---

[32] Böhme, Schriften, 285; vgl. ebd. 314.
[33] vgl. I, 274; II, 71, 107, 125; V, 25. [34] Eckhart, 75.
[35] ebd. 120. [36] Seb. Franck, Hamberger I, 175.
[37] vgl. I, 149. [38] Kern, 32. [39] Mahn, 22.
[40] „Ecclesiologia“ VII, 36, Mahn, 22, Anm. 2.
[41] Mahn, 34, Anm. 1 hatte dies bekanntlich von dem Wort „Finsternis“ behauptet, s. oben S. 181/82.
[42] vgl. oben S. 135, Anm. 32. — In einem dritten Sinne erscheint dieses Bild bei Hildegard von Bingen; sie versteht unter der Kugel „die Menschenseele im irdischen Leib“, vgl. Windstoßer, 43, 55, 60, 61.
[43] vgl. Simar, Seltmann, 139/40.
[44] Einen Einfluß Giordano Brunos möchte ich darin keinesfalls sehen, vgl. unten S. 195/96.

wir können selber „der Himmel und die Erd und tausend Engel sein“ (II, 149). Wie wir es selbst sind, die wir uns in dieser Welt gefangen halten, so liegt es ebenso nur an uns, uns von ihr frei zu machen (II, 85). Wir machen die Welt.[45] Sie ist ein „Gesonnenes“, das wir immer wieder sinnen und „nachsinnen“ können.[46] Insofern ist sie ewig; ewig in unserem Geist und Gott. „Sie lebt und gründet in der unerschaffenen Idealwelt“ des Sohnes.[47] Das ist derselbe Gedanke, den Scheffler in dem Spruch I, 109 formuliert:

„Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort bestehn:
Wie können sie denn je zerwerden und vergehn“?

Die „ewige Natur“ dieser Welt mit ihren „Farben und Gestalten“ wird stehen bleiben,[48] von ihr kann man auch sagen, „quod... non habeat principium“, wie es die Ortliebarier tun.[49] Die Welt ist von Ewigkeit und ohne Anfang, insofern sie außer der Zeit geschaffen wird:

„Weil Gott, der ewige, die Welt schuf außer Zeit,
So ists ja sonnenklar, daß sie von Ewigkeit“ (V, 146).

Ihrem zeitlosen Wesen nach ist sie gut, ihrer endlichen Erscheinung nach nur, soweit sie „die geistige Natur so gut als möglich nachahmt“.[50] Oder wie Plotin ein andermal sagt: „Ist aber die Welt so beschaffen, daß man Weisheit in ihr erwerben und ein gottähnliches Leben führen kann, so ist das ein Beweis dafür, daß sie ganz und gar von der geistigen Welt abhängt“.[51] Wir müssen sie zu einem „Reich der Werte Gottes“ machen,[52] denn „es gibt in aller Welt nur einen Wert: Gott“.[53]

Wo der Mystiker auf die Erscheinung Gottes in der Welt zu sprechen kommt, da klärt sich sein Blick. Da ist das „Weltgewese“ wenigstens vorübergehend vergessen, die Welt wird nicht nur, sondern sogar zum Spiegel des göttlichen Wesens. Da ist sie „eingeformt dem innigsten Grund göttlicher Natur“,[54] ein „deus sensibilis“ oder „sinnlicher Gott“,[55] ein „deo similius“ oder „deus creatus“.[56] Sie ist „wunderbarlich beschaffen“ und „gar nit zu ergründen“.[57] Die ganze Welt wird zu einer einzigen Offenbarung Gottes. „Wenn du ansiehest die Tiefe, und die Sterne, und die Erde, so siehest du deinen Gott, und in demselben Gott lebest und bist du auch“.[58] Welt, Gott und Mensch klingen zu einem großartigen Dreiklang zusammen: Gott ist in der Welt, die Welt in Gott, der Mensch in beiden. Über alle aber

---

[45] vgl. unten Kap. 4, S. 202 f.
[46] Bergmann, Entsinkung, 18; vgl. ebd. 83, 201.
[47] Bernhart, 184; vgl. Eriugena, Preger I, 165.
[48] Böhme, Schriften, 247.
[49] Preger I, 192.
[50] Plotin, Söhngen, 67.
[51] ebd.
[52] Bie, 114.
[53] Eckhart, 235.
[54] Bergmann, Entsinkung, 76.
[55] Kues, 47; Bernhart, 224.
[56] Kues, Bergmann, Mystik, 73, 80.
[57] Paracelsus, 271.
[58] Böhme, Schriften, 196; vgl. ebd. 335; Seuse, 121.

ist lautere Heiterkeit und Freude ausgegossen und alles steht zu „Gottes Wundertat“.[59] Alles ist „gotes voll und ist ein buoch“, wie Eckhart sagt.[60] Oder wie Czepko dichtet:

„Was ist die Schöpfung? nichts als ein geschlossner Reim,
Der klingt, der Gott sein Wort schallt gleichlauts wieder heim“.[61]

Und bei Scheffler lesen wir:

„Der Umkreis ist im Punkt, im Samen liegt die Frucht,
Gott in der Welt: wie klug ist, der ihn drinne sucht“ (IV, 158).

Die Welt ist schön und nichtig zugleich. Nichtig in ihrem Eigenwesen, in dem Treiben der verblendeten Menschheit, schön als Gottes Offenbarung. Sie hat, wie der Mensch, zwei Seiten und ist letzten Endes doch immer nur ein Durchgangsstadium. Sie ist zwar ein Schnittpunkt, an dem sich Gott und Mensch berühren, kommt es jedoch zur endgültigen, d. h. wesenhaften Vereinigung der beiden Gegenpole, so muß die Welt versinken. Sie hat nur als Element oder Medium der „geistlichen Schiffahrt“ Bedeutung:

„Die Welt ist meine See, der Schiffmann Gottes Geist,
Das Schiff mein Leib, die Seel ists, die nach Hause reist“ (II, 69).

Eine von diesen Gesichtspunkten unabhängige, rein kosmologische Weltansicht und -deutung, wie wir sie etwa bei Nikolaus von Kues finden, suchen wir im „Cherubinischen Wandersmann“ vergebens. Es erübrigt sich daher, auf die Kosmologie des Cusaners näher einzugehen; Scheffler bietet uns keine Parallelen. Lediglich ein Epigramm läßt sich in diesem Zusammenhange aufführen. Franckenberg wurde während seines Danziger Aufenthaltes (1641—49) durch den Astronomen Hevelius mit der Lehre des Kopernikus bekannt; sie bohrte „sich wie mit Widerhaken in ihm fest. Und zwar hauptsächlich deshalb, weil eine seiner wichtigsten religiösen Vorstellungen nunmehr in der Anschauung einen festen Halt gewann. Der Begriff der Ewigkeit erheischte als Ergänzung notwendigerweise den der Unendlichkeit“. Allein es blieben auch bei Kopernikus „noch immer Grenzen des Universums bestehen“. Volle Befriedigung fand Franckenberg erst in den Schriften Giordano Brunos, und „deshalb entlehnte er die Grundzüge seines Weltbildes im wesentlichen aus Bruno“.[62] Von ihm dürfte Scheffler auf den Nolaner hingewiesen worden sein. Seine Lehre vom „Unendlichen, dem All und den Welten“ findet in dem Spruch I, 141 ihren poetischen Ausdruck:

„Du sprichst, im Firmament sei eine Sonn allein:
Ich aber sage, daß viel tausend Sonnen sein“.

Daraus läßt sich freilich noch kein fest umrissenes kosmologisches Weltbild für Scheffler ableiten, sodaß wir uns durchaus

---

[59] ebd. 289.
[60] Eckhart, 143; Bergmann, a. a. O. 32; vgl. Blosius, Gies, 108: „Die ganze Welt ist ein Buch“; „Ch. W.“ V, 86.
[61] Kahlert, 57; Kern, 42; vgl. „Ch. W.“ II, 20; V, 176, 177.
[62] Ellinger, Leben, 57.

der Meinung Ellingers anschließen, daß „von einem stärkeren Einfluß der Philosophie Giordano Brunos nicht die Rede sein" kann.[63]

3. Das Ende aller Dinge.

Entsprechend der Lehre von der Schöpfung als einer Emanation alles Seienden aus Gott ist das Ende der Dinge in der Mystik im Sinne der Remanation, des Wiedereinfließens in die ursprüngliche Monas geschaut. „Kein Ausgang, der geschicht, als um des Eingangs willen", heißt es bei Silesius einmal (V, 14).[1] Alles in die Mannigfaltigkeit Zerstreute sehnt sich zurück zur unentfalteten Einheit, alles trachtet heimzugelangen in seinen Ursprung. „Kein Mensch kann selig sein als in dem höchsten Gut" (V, 322);[2] diesen Schefflerschen Worten gemäß begegnet es nicht selten, daß der Mensch überhaupt als der große „Wiederbringer" alles in die Vielheit Zerspreiteten in Gott, als der Wiederhersteller der ersten Einheit erscheint; wir deuteten es wiederholt schon an.

Es liegt uns auch zur Beleuchtung dieses Punktes in den Schriften der Mystik ein reichhaltiges Material vor. Wir beschränken uns hier auf das Nötigste, zumal einzelne Züge der Lehre schon in früherem Zusammenhang Erwähnung fanden.[3] Origines darf an dieser Stelle nicht übergangen werden. In der „Apokatastasis", so lehrt er, werden einst alle Dinge in den Grund, aus dem sie ausgeflossen sind, zur ursprünglichen Güte, zurückkehren und dort ewig in und mit Gott sein. „Aus Gott entlassen — kehren alle Dinge dereinst wieder in ihn heim, sofern sie ein Erbteil der göttlichen Ideen in sich tragen. ... Am Ende saugt das Licht der Gottheit die in der sinnlichen Welt verstreuten Ideen gleichsam in sich auf, wie sich die Farben des Prismas wieder im reinen Weiß sammeln".[4] Das Böse zerfällt dabei in das Nichts, das es von Anfang an war;[5] ein Zusatz, der mehr oder weniger überflüssig ist oder sich von selbst versteht, da Origines dem Bösen ja jedwede Realität und Wesenhaftigkeit von vornherein abspricht.[6]

Ähnlich lautet die Lehre Plotins. „Es sehnt sich alles Erzeugte nach seinem Erzeuger".[7] Alles trachtet danach, „sich

---

[63] ebd. 101; Seltmann hat den Spruch leider unterschlagen, seine „Deutung" wäre gewiß nicht uninteressant gewesen.

[1] Baader hat diese Zeile zum Ausgangspunkt eines Sinngedichtes, „Gott und Mensch" überschrieben, gemacht; vgl. Maizier, 352.

[2] vgl. Noack, 58 über Eriugena: „Dieser natürliche Zug nach dem höchsten Gute, durch welches die Glückseligkeit des Menschen bedingt ist, kann in seiner Natur nicht ausgetilgt werden".

[3] vgl. Teil I, Kap. 2, oben S. 55 f und Teil III, Kap. 1, oben S. 171 f.

[4] Bie, 107. [5] vgl. ebd. 108; Bernhart, 38/39.

[6] vgl. Bergmann, Entsinkung, 75: „In dieser ganzen Dynamik der Vergottung des Alls hat das Übel, die Sünde keinen Raum".

[7] Söhngen, 14.

wieder zurückzuversetzen in die ewige Einheit".[8] Gott ist das „als Welt von sich ausgehende und wieder in sich zurückkehrende Eine",[9] das Weltgeschehen ein „überwältigender Rhythmus des Auf- und Niedersteigens, ein ewiger Kreislauf der Entfaltung und Wiedervereinigung".[10] Das ganze All bewegt sich zu Gott hin, sagt Dionysius Areopagita. Überall ist dieses Streben festzustellen und zu erkennen, in der pflanzlichen sowohl wie in der animalischen Natur, im Menschen aber auf eine ganz besondere und höchste Weise.[11] Joseph Bernhart und Ernst Bergmann haben in diesem Zusammenhang das Wort von der „Gottstrebigkeit des Kosmischen" oder „des Kosmos" geprägt.[12] Eriugena unterscheidet ebenfalls drei Arten oder Stufen der Rückkehr alles Seienden in Gott, deren Aufzählung wir uns jedoch sparen können.[13] Wesentlich ist dabei, daß weder Dionysius noch Eriugena in diesem Rückfluß der Dinge in Gott einen „völligen Untergang" ihrer Existenz sehen, sondern daß in diesem Prozeß vielmehr alles in eine „höhere Seinsweise" versetzt und damit zugleich seine „wahre Erhaltung" garantiert wird.[14] Die Dinge sind in Gott „aufgehoben" in dem doppelten Sinne, den Hegel diesem Terminus später unterlegte.

In der deutschen Mystik spricht man vom „Trachten in die Erstigkeit", vom „Eilen nach der ersten Lauterkeit" und erfindet noch eine ganze Menge ähnlicher Wendungen.[15] Meister Eckhart unterstreicht vor allem auch die Mittler- und Zentralstellung des Menschen. „In die menschliche Natur aufgenommen ändern alle Kreaturen ihren Namen und werden geadelt, denn in ihr verlieren sie ihre eigene Natur und gelangen in den Ursprung zurück. Das geschieht auf zweifache Weise. Einmal hat die menschliche Natur das Vermögen, durch Geisteswerk diese Veredelung zu vollbringen, denn im Geisteswerk fließt der Geist in seinen Urquell zurück. Und zweitens: Was der Mensch als Speise und Trank in sich aufnimmt, das wird irgendwie Fleisch und Blut in ihm".[16] Der Mensch ist also auch hier das „höchste Ding", wie Scheffler sagt (I, 204). Wir finden den Sachverhalt bei ihm in dem Spruche I, 275 formuliert:

„Mensch, alles liebet dich, um dich ists sehr gedrange:
Es laufet alls zu dir, daß es zu Gott gelange".

---

[8] Preger I, 150. [9] ebd. [10] Söhngen, 14.
[11] vgl. Preger I, 155/56; Bernhart, 45/46.
[12] Bernhart, 69; Bergmann, Entsinkung, 76.
[13] vgl. Noack, 62/63; Preger I, 164; Bergmann, a. a. O. 75.
[14] Preger, a. a. O.
[15] vgl. Bernhart, 69.
[16] Eckhart, 95/96; vgl. Gregor, 29. Homilie, Seltmann, 149: „Omnis creaturae nomine signatur homo. Omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, juxta aliquid omnis creatura est homo. Omni ergo creaturae praedicatur Evangelium, cum soli homini praedicatur".

Alle Dinge eilen ihrer höchsten Vollkommenheit zu, schreibt Eckhart, alle suchen sie ins Wesen zu kommen, und alle tragen sie sich dabei „in meine Vernunft, auf daß sie in mir Vernunft werden. Ich — der eine — bereite alle Kreaturen wieder zu Gott"![17] Ich erhebe sie aus ihrem eigenen in m e i n Empfinden, „auf daß, in mir, auch sie das Eine werden"![18]

Die Gedanken Eckharts lassen sich dann auch bei seinen Schülern Seuse und Tauler, mit geringen Abweichungen, feststellen.[19] Die Seele, so heißt es in der von Scheffler übersetzten „Margarita evangelica", „ergießt sich und fließt zu allen Kreaturen, um sie in ihren Ursprung zurückzuführen".[20] Der Grundgedanke ist demnach auch hier der Eckhartsche, daß der M e n s c h die Dinge wieder in Gott heimbringe.

Nikolaus von Kues spricht vom „motus naturalis", der „formal als Streben in die absolute Identität, inhaltlich als Verlangen aller Dinge und Wesen, auf eine bessere Weise zu existieren" gedeutet wird.[21] Das Ziel dieser Sehnsucht ist nach Cusa das „ipsum idem" oder „idem identificans", das Eingehen ins Eine, das Einswerden mit dem in sich selbst wie mit allem außer ihm Identischen. „Die Bewegung des Kosmos ist ein Prozeß der Assimilation an jenes idem, dessen Tätigkeit Identifizieren ist".[22]

Wie es einen Anfangszustand der Dinge gibt, so gibt es auch einen Endzustand, meint Paracelsus. „... vor diesem Leben ist prima materia, nach diesem Leben ist ultima materia".[23] In beiden „Materien" sind die Dinge „als viel, als nichts",[24] in der Mitte ist Leben und Sein. Alles ist von Gott und „gehet auch zum selbigen wieder".[25] „... nichts ist, das nicht von Gott seinen Ursprung nehme",[26] und das nicht „durch den Heiligen Geist in das ewige Licht" gesetzt würde. Alles muß in „die Bildnus Gottes" zurückgebracht werden, „also fället die Bildnus Gott wieder in seine Hand, und das Fleisch wieder in die Erden".[27] Nichts wird von dieser Welt bleiben, „sondern es wird wahr werden, daß die Welt durch das Feuer verzehrt werden soll", daß „alles wieder Geist Gottes" werden wird.[28] Das Irdische wird „der Erden zugestellt, das ewig dem Reich Gottes".[29] Das gilt insbesondere auch vom Menschen. Mit dem Tode tritt die große Scheidung ein, alles kehrt in seinen Ursprung zurück: „der Leib nämlich in den Schoß seiner Mutter, der Erde, zur Verwesung; der Geist in das große Chaos zur Verflüchtigung; und die unsterbliche Seele dahin, wohin Gott sie bescheidet".[30] Die

---

[17] Eckhart, 133. [18] ebd. 134.
[19] vgl. Bernhart, 203; Hamberger I, 123; Seuse, 127.
[20] Gies, 117. [21] Bernhart, 215. [22] ebd. 218.
[23] Paracelsus, 173. [24] ebd. 195.
[25] ebd. 211; vgl. ebd. 212, 249.
[26] ebd. 333. [27] ebd. [28] ebd. 396.
[29] ebd. 334. [30] Hamberger I, 183; vgl. Paracelsus, 236.

Seele wird ewig bleiben, das steht Hohenheim fest, denn er schreibt „christenlich" und ist kein Heide.[31] „Wohl ist mir das bekanntlich, daß das natürlich Licht nicht ewig ist, sondern durch das ewig muß ich ewig werden. Ob ich aber nicht möge der Seel das zergänglich Licht vereinigen mit dem ewigen"?[32] Und das wird durchaus bejahend beantwortet, denn „die Seel entspringt von dem Wort Gottes, die ist sein Wort, zu welchem es wieder gehet, darumb lebt sie ewig".[33] Ähnliches begegnet uns im „Cherubinischen Wandersmann". Der Spruch II, 158 lautet:

„Die Seel ist eine Flamm, aus Gott, dem Blitz, gegangen:
Ach, sollte sie dann nicht in ihn zurück gelangen"?[34]

Und mit dem Epigramm IV, 134 können wir antworten:

„Wann du dich, meine Seel, zurück hinein begiebst,
So wirst du, was du warst und was du ehrst und liebst".

Die Verwandtschaft erstreckt sich also zum Teil bis in die Wahl einzelner Worte und Bilder hinein. Daß Scheffler statt „Licht" hier „Blitz" sagt, ist nicht mehr als ein Zufall, denn darin einen speziellen Einfluß Böhmes sehen zu wollen, ist eine insofern auf schwachen Füßen stehende These, als sich ebensoviele Epigramme oder noch mehr aufzählen lassen, in denen Silesius den allgemeineren Terminus „Licht" gebraucht.[35] Dieser läßt sich jedoch in der gesamten Mystik, von Plotin und Dionysius angefangen bis herauf in die Neuzeit nachweisen, sodaß wir andererseits natürlich ebensoweit davon entfernt sind, in jenen Sprüchen einen ganz speziellen Einfluß Hohenheims zu vermuten. Einzig die Parallele der Gedankengänge erschien uns bemerkenswert. Ein anderes an Paracelsus gemahnendes Spruchpaar werden wir später erwähnen.

Was Jakob Böhme angeht, so läßt sich der Remanationsgedanke auch bei ihm nachweisen. Anklänge und Übereinstimmungen mit Paracelsus lassen sich dabei nicht verkennen. Das Leben, so sagte dieser, steht zwischen der prima und ultima materia. Indem es aus der ersten aus- und in die letztere wieder einfließt, die beide „nichts" sind, decken sich prima und ultima materia gleichsam. Die Mittelstufe, das Reich des Daseins aber, trachtet danach, in dieses „idem identificans" auf- und zurückgenommen zu werden. Ähnlich bei Böhme. Es ist nach seiner

---

[31] Paracelsus, 334. [32] ebd.

[33] ebd. 391; über die Zentralstellung der Seele bei P. vgl. ebd. 392/93. Man beachte hier übrigens die nahe Verwandtschaft mit Eckhart!

[34] Nach Seltmann, 141, Anm. 4 ist „in diesem Gleichnisse... ebenso ausgesprochen, daß der Mensch per Dei virtutem geschaffen ist, als daß er wieder zu Gott zurückgelangen soll, gleichwie das Leuchten des Blitzes sich wieder in den Blitz hinein zurückverliert". Damit gibt er die Remanation offen zu.

[35] Als kleine Auswahl vgl. man nur I, 72, 195, 287; II, 5, 7, 46, 94, 194, 249, was sich für die weiteren Bücher leicht fortsetzen ließe.

Lehre nicht der „urkundliche Wille, der da begehret, in die Region der Himmel einzugehen, sondern es ist der wiedergefaßte Wille aus dem Qual der Ängstlichkeit, durch die tiefe Toren zu Gott einzugehen“.[36] „Denn so der ausgeflossene Wille der Einheit Gottes in der Angst stehet, so sehnet er sich wieder nach der Einheit, als nach der Ruhe; und die Einheit oder Ruhe sehnet sich nach der Bewegnis und Offenbarung; und möchte doch auch in der Einheit keine Offenbarung ohne Bewegnis sein, darum fleußt der göttliche Wille aus sich selber aus, und führet die göttliche Lust in dem ausgeflossenen Willen in Begierde und Bewegnis ein zu einer Empfindlichkeit, auf daß sie sich selber empfinde“.[37] Hat sich die Einheit im Zwischenreiche des Lebens schließlich sichtbar manifestiert, so beginnt hier ein neues Eilen und Jagen nach dem Ursprung, „alle Wesen gehen vor sich, bis so lange das Ende den Anfang findet, dann verschlingt der Anfang das Ende wieder und ist als es ewig war“.[38] Der Kreislauf ist geschlossen, das ist „groß göttlich Ordnung“.[39] Wie es vor der Schöpfung war, „also wird es wieder am Ende“.[40] Sobald der Anfang das Ende gefunden und das Ende den Anfang in sich aufgenommen hat, „ist der Zeit Ende da“.[41]

Aus dem „Cherubinischen Wandersmann“ darf als erster Beleg für diese Lehre das von Seltmann fälschlicherweise für die „Schöpfung aus dem Nichts“ in Anspruch genommene Epigramm I, 74 angeführt werden:

„Der Geist, den Gott mir hat im Schöpfen eingehaucht,
Soll wieder wesentlich in ihm stehn eingetaucht“.

Es muß zugegeben werden, daß mancher Spruch Schefflers sich nicht allein von den verschiedenen Standpunkten individuell verschiedener Interpreten, sondern selbst vom Blickpunkt ein und desselben Betrachters aus in einem doppelten Sinne deuten läßt. Letzteres gilt in diesem Zusammenhange auch für unsere Ausführungen. Wie man sich erinnern wird, zitierten wir den Spruch I, 74 bereits unter dem Kapitel über die Vergottung.[42] Einen Widerspruch zu unseren jetzigen Darlegungen vermögen wir darin jedoch nicht zu erblicken. Das Epigramm ist nach unserem Dafürhalten in beiden Fällen mit Recht genannt, während es für eine „Schöpfung aus dem Nichts“ nach vernünftigem Ermessen nicht zu gebrauchen ist, wie überhaupt keins aus allen sechs Büchern. Für die Vergottungstendenz spricht der Zusatz von der „wesentlichen Einkehrung“ und der Verweis auf Blosius. Für den Remanationsgedanken spricht außer dem Inhalt

---

[36] Böhme, Schriften, 226; zur Erläuterung vgl. ebd. 396: „Die Angst ist die Ursache des natürlichen Wollens, Gemütes und der Sinne, und ist des Lebens Rad“.

[37] ebd. 396/97.

[38] ebd. 284; vgl. ebd. 292, 294, 343.

[39] Paracelsus, Bergmann, Mystik, 109, 113.

[40] Böhme, Schriften, 247.

[41] ebd. 293/94.

[42] s. Teil I, Kap. 11, oben S. 112.

auch die Überschrift des Spruches: „Man soll zum Anfang kommen". Und schließlich glauben wir, daß es sich hier gar nicht um zwei Deutungen, sondern lediglich um die beiden Seiten ein und derselben Deutung handelt und der vermeintliche Widerspruch sich löst, sobald wir an die Lehre Eckharts und auch Schefflers selbst denken, daß nämlich der Mensch es letztlich sei, der das große Werk der Wiederbringung aller Dinge zur ursprünglichen Güte und Einheit vollbringe. Um den Menschen ist's ja so sehr „gedrange", ihm läuft ja alles zu, „daß es zu Gott gelange" (I, 275). In seiner Natur wird alles geadelt und in die Einheit emporgetragen. Er als Letzter, der alles in sich aufgenommen, steht dann schließlich selbst wieder „wesentlich eingetaucht" in Gott. Unter Berücksichtigung dieses Umstandes ist der Spruch I, 74 unserer Meinung nach also durchaus widerspruchslos und konsequent gedeutet worden, ja er kann im Grunde überhaupt erst jetzt in seiner vollen und ganzen Bedeutung erkannt und verstanden werden.

An das Wort Böhmes vom Trachten alles Seienden nach der Ruhe in Gott erinnert der Spruch I, 110:

„Vom ersten Anbeginn und noch bis heute zu
Sucht das Geschöpfe nichts als seines Schöpfers Ruh".

„Zum Ursprung mußt du gehn", überschreibt der Dichter das Epigramm I, 119:

„Mensch, in dem Ursprung ist das Wasser rein und klar,
Trinkst du nicht aus dem Quell, so stehst du in Gefahr".

In ähnlicher Formulierung kehrt der Gedanke noch zweimal wieder. „Jedes ist in seinem Ursprung am besten", heißt es V, 253:

„Das Wasser in dem Brunn, die Ros auf ihrem Stamm,
Am besten ist die Seel in Gott, im Feur die Flamm".

Formal gerundeter erscheint V, 369:

„Ein Fünklein außerm Feur, ein Tropfen außerm Meer,
Was bist du doch, o Mensch, ohn deine Wiederkehr"? [43]

Man denkt an das „ipsum idem" des Cusaners, wenn Scheffler den Spruch I, 203 „Immer dasselbige" überschreibt:

„Ich ward da, was ich war, und bin, was ich gewesen,
Und werd es ewig sein, wenn Leib und Seel genesen". [44]

Wie Scheffler sich diese „Genesung" denkt, geht aus V, 234 hervor:

„Der Leib von Erde her wird wiederum zur Erden:
Sag, weil die Seel von Gott, ob sie nicht Gott wird werden"?

Es ist, wie wir sehen, der Gedankengang Hohenheims, und ganz deutlich auf die Remanation spielt auch die Überschrift an:

---

[43] vgl. L. v. Zinzendorf, Maizier, 337: „Seele, komm, eile zum Ursprung zurück!"

[44] vgl. III, 114.

„Alles kehrt wieder in seinen Ursprung". Die Seele aber ist ewig, darüber läßt auch Silesius keinen Zweifel offen. Die Ewigkeit ist uns als Seelenwesen „angeboren":

> „Die Ewigkeit ist uns so innig und gemein,
> Wir wolln gleich oder nicht, wir müssen ewig sein" (V, 235).

An Eckhart sowohl wie auch an Paracelsus, Weigel und Böhme gemahnt das Epigramm II, 159:

> „Mein Geist ist wie ein Sein: er ahnt dem Wesen nach,
> Von dem er urgestand und anfangs ausgebrach".[45]

Mystisches Allgemeingut enthält IV, 224:

> „Wenn sich der Mensch entzieht der Mannigfaltigkeit
> Und kehrt sich ein zu Gott, kommt er zur Einigkeit".[46]

Ebenfalls schon früher wurden die Sprüche V, 1 und V, 6 genannt.[47] Sie sind sowohl für die Emanation wie für die Remanation beweiskräftig.

> „Alls kommt aus Einem her und muß in Eines ein,
> Wo es nicht will gezweit und in der Vielheit sein" (V, 1).

Am Anfang steht das Eine, am Ende steht es, dazwischen dehnt sich das Leben in seiner mannigfachen Verästelung und Sehnsucht nach dem Einen, der Ruhe in Gott. Das Unsichtbare kehrt durch die Zwischenstufe des Sichtbaren schließlich zu sich selbst zurück, „der Ausgang geschicht um den Eingang" (V, 14). Der Mensch und alles in und mit ihm wird „gänzlich wiederbracht":

> „Wann ist der Mensch zu Gott vollkommlich wiederbracht'?
> Wenn er das Muster ist, danach ihn Gott gemacht" (V, 240).

So findet das Ende den Anfang und vereinigt sich mit ihm zu unverbrüchlicher Einheit:

> „Wenn ich in Gott vergeh, so komm ich wieder hin,
> Wo ich in Ewigkeit vor mir gewesen bin" (V, 332).[48]

4. Anschauungsformen (Raum und Zeit).

In ihren Ansichten über die Begriffe von Raum und Zeit reiht sich die gesamte Mystik in die große geistesgeschichtliche Tradition ein, die sich von Platon bis zu Kant und dem deutschen Idealismus mit kaum nennenswerten Veränderungen hinzieht. Danach sind Raum und Zeit in Bezug auf die äußere Erfahrung zwar von empirischer Realität, zugleich jedoch von transzendentaler Idealität, sobald nämlich die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung fehlen oder weggedacht werden. „Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung".[1] Und das gleiche gilt nach Kant für die

---

[45] vgl. IV, 136.
[46] vgl. oben S. 139.
[47] vgl. oben S. 138.
[48] vgl. I, 276.
[1] Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Elementarlehre, 1. Teil, 1. Abschn. § 2, Abs. 4.

Zeit.[2] Sie sind nicht Dinge „an sich“, sondern Dinge „für uns“, durch den menschlichen Verstand gesetzt. Raum und Zeit sind Anschauungsformen oder Maße, sie s i n d nur in Bezug auf etwas Meßbares, aber nichts an und für sich Reales.[3]

Nichts anderes lehrt die Mystik. Auch für sie sind Zeit und Raum lediglich im Geiste da, Produkt eines Denkaktes. So wie Mystik selber zeitlos ist, so weiß sie nichts von Raum und Zeit als festen Werten. Der Gedanke der Evolution ist ihr fremd. Als „Grundformen der sinnenfälligen Welt“ bestehen sie nur „in und mit dieser Welt und verschwinden mit deren Rückkehr in ihren ursprünglichen intelligibeln Zustand“.[4] Der Mystiker weiß um ihre Relativität sehr wohl Bescheid. Er erkennt und betrachtet sie als Menschenwerk, das Ziel seines Strebens aber liegt weit darüber hinaus. Gott oder das Eine steht jenseits alles zeitlich-räumlich Begreifbaren, und als das „Wort Gottes“ ist auch die Seele raum- und zeitlos. In der Schau, in der „Überfahrt des Geistes“ weiß der Mensch nichts mehr von „Zeit und Statt“, dort wandelt er über ihnen in einem „ewigen Nun“. Die Welt ist m e i n e Welt, meine Vorstellung, die mir eine u n b e d i n g t e Wahrheit nicht vermitteln kann. Erst im „Geist“ werden die „gesamten Erscheinungen ... in der Vielheit ihrer Sinneseinwirkungen e i n s“.[5] Hier ist jeder Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit überbrückt und aufgehoben.

„Wem Zeit ist wie Ewigkeit,
Und Ewigkeit wie die Zeit;
Der ist befreit
Von allem Streit“,

schrieb Jakob Böhme „gemeiniglich ... in die Stammbücher guter Freunde“.[6] Angelus Silesius verleiht diesem Gedanken in dem „Christlichen Ehrengedächtnis“ auf Abraham von Franckenberg erneut poetischen Ausdruck. Die letzte Strophe dieses Gedichtes lautet:

„Wer Zeit nimmt ohne Zeit und Sorgen ohne Sorgen,
Wem gestern war wie heut und heute gilt wie morgen,
Wer alles gleiche schätzt, der tritt schon in der Zeit
In den gewünschten Stand der lieben Ewigkeit“.[7]

---

[2] vgl. ebd. 2. Abschn. Par. 4, Abs. 4; dazu Heinrich, Seltmann, 112: „Vor allem ist festzuhalten, daß die Zeit keineswegs, wie Kant ... behauptet, lediglich eine subjektive Form unserer Anschauung, sondern etwas o b j e k t i v R e a l e s ist ...“ Das lehrt die „Offenbarung“. Gleich darauf widerspricht er sich selbst, wenn er sagt, „daß es ohne veränderliche Dinge und außer ihnen eine wirkliche Zeit nicht geben kann“; vgl. auch Stöckl, ebd. 144.

[3] vgl. Antiphon, bei K. Heinemann, „Lebensweisheit der Griechen“ (Kröner), S. 9.

[4] Noack, 46.

[5] Held I, 95.

[6] A. v. Franckenberg, „Lebensbeschreibung Jakob Böhmes“, Böhme, Schriften, 37; vgl. Ellinger, Leben, 78, wo die letzte Zeile etwas anders lautet. In unserem Wortlaut ferner bei Maizier, 255. Vgl. auch Quirinus Kuhlmann, ebd. 303: „Wem Zeiten sind als Ewigkeiten, / Der wird nicht mehr um Zeiten streiten“.

[7] Held II, 29; Ellinger, Propyläen-Ausgabe I, 4; Leben, 78; vgl. „Ch. W.“ I, 47; II, 169; Seltmann, 116.

Der Mystiker hat, wie wir bereits an seiner Stellungnahme der historischen Gestalt Christi gegenüber bemerken konnten, kein direktes Verhältnis zur Geschichte, zum historischen Geschehen. Er erhebt es vielmehr in eine höhere, zeitlose Ebene.[8] „Wer in sich erfaßt zu haben glaubt, daß er selber in jedem Moment seines Wollens die Welt erst setzt, daß er selber millionenmal Schöpfer ist, — der wird lächeln über eine Weltschöpfung von sechstausend Jahren, die einmal erfolgte und die Welt wie ein Rad seitdem sich weiterdrehen ließ. Er weiß, daß, wenn er überhaupt ‚Zeit' setzt, in dieser Zeit ihre Unendlichkeit mit gesetzt ist, in der Platz genug ist für alle Weltäonen des kühnsten Forschers, wie in seinen Raum alle Nebelflecke und Milchstraßen gehen, sobald er eben ‚Raum' setzt".[9] Das äußere Leben mag sich in einem Raume abspielen, in dem sich hart die Sachen stoßen, es mag nach Monaten und Jahren berechnet und in sich aufgeteilt oder zerschnitten werden, auf das „ewige" Leben trifft dies alles nicht zu.[10] Wer sich an die äußeren Erscheinungen hält, der freilich ist der Zeit verfallen, er bleibt „der Zeit und der Nothwendigkeit ein Sklave", wie Schleiermacher sagt.[11] Das innere Leben dagegen wird davon nicht berührt, es ist nicht in dem Sinne wie das äußere meßbar. „Zeit hat im Wesen weder mit Gott noch mit der Seele etwas zu schaffen: vermöchte die Seele von der Zeit berührt zu werden, sie wäre nicht Seele; und vermöchte Gott von der Zeit berührt zu werden, er wäre nicht Gott".[12] Gott aber „rührt kein Nun noch Hier" (I, 25). Die Zeit, sagt Meister Eckhart, ist überhaupt nicht für sich, sondern nur für uns da. Sie muß „erfüllt", d. h. in und durch uns überwunden werden... „Wer die Kunst besäße und die Macht, daß er die Zeit und alles, was in den sechstausend Jahren geschehen ist, und noch geschehen wird bis an das Ende, wieder zusammenziehen könnte in ein gegenwärtiges Jetzt, das wäre ‚Erfüllung der Zeit'. Das ist das Jetzt der Ewigkeit, wo die Seele in Gott alle Dinge neu und frisch und gegenwärtig gewahrt, mit all der Lust, wie ich sie jetzt nur am sinnlich Gegenwärtigen habe".[13] Wilhelm Bölsche hat diesen Gedankengang in seiner Einleitung zum „Cherubinischen Wandersmann" noch einmal ähnlich und klar formuliert. Vielleicht schwebten ihm die Worte Meister Eckharts vor, wenn er schreibt: „Nur wer Raum und Zeit zusammengedrängt sähe in *einen* Punkt, *einen* Moment, sie also *aufgehoben* sähe: — der schaute die Weltvollendung,

---

[8] vgl. Baader, 328/29. [9] Bölsche, X.

[10] vgl. Andreas Gryphius, Held I, 183: „Man wünscht den Menschen Glück, die neue Jahr erleben, / Mehr Glück hat, dem Gott will Zeit ohne Jahre geben"; vgl. auch seine ebd. angeführte „Betrachtung der Zeit"; dazu Hilarius, „De trin." II, 17, Seltmann, 110.

[11] „Monologen", 13; vgl. Thomas von Kempen, „Nachfolge", 205: „Gering und kurz ist alles, was mit der Zeit vergeht"; dieselbe Stelle auch bei Hamberger I, 140.

[12] Eckhart, 37; vgl. ebd. 87. [13] ebd. 38.

das absolute Entwicklungsziel".[14] Er sähe alles in einem „neuen grünenden Nun".[15] Raum und Zeit aber sind die Hindernisse dieses Erlebnisses. „Zeit und Raum sind immer Stückwerk".[16] Soll die Seele dagegen Gottes inne werden, „so muß sie es oberhalb von Zeit und Raum"![17] Sie muß sich ins „Jetzt" schwingen, das Eckhart als *die* Zeit schlechthin bezeichnet, in die *Natur* der Zeit, wie man der Terminologie des Meisters entsprechend sagen könnte. Das Jetzt ist „*die* Zeit, gleich ob hier oder zu Rom".[18] Die Zeit, wie ich sie erlebe, ist immer *meine* Zeit, eine ganz bestimmte und genau festzulegende. „.. nehme ich eine Spanne Zeit, so ist das etwa ein Tag, der von heute oder der von gestern; nehme ich aber das Jetzt, das begreift in sich *alle* Zeit! Das Jetzt, in welchem Gott die Welt gemacht hat, das ist dem Jetzt, in welchem ich augenblicklich spreche, genau so nahe wie der gestrige Tag. Und auch der Jüngste Tag ist ihm in der Ewigkeit genau so nahe wie der gestrige Tag".[19] Hier im Jetzt verliert sich selbst der kleinste „Nachgeschmack" von Zeit und Ort, hier steht der Mensch über allem, „was nach Zeit und Raum und Körperlichkeit schmeckt".[20]

Ihrem Gehalt nach sind diese Gedanken mystisches Allgemeingut. Sie lassen sich überall feststellen, und Eckhart sollte hier nur als klassischer Repräsentant sprechen, dessen Einfluß auf Scheffler auch in diesem Punkte nicht zu verleugnen ist. Silesius befaßt sich in einer ansehnlichen Reihe von Sprüchen mit dem Problem. Ellinger rechnet es zu jenen Gedanken, auf denen er „seine berühmteste Dichtung aufgebaut hat".[21] Diese Lehre, daß zwischen Zeit und Ewigkeit kein Unterschied besteht, sofern wir selber keinen machen, sei es insbesondere auch gewesen, die zwischen Franckenberg und Scheffler oft erörtert wurde. „Wird diese Anschauung auch in Franckenbergs Schriften auffallend selten berührt", fährt Ellinger dann fort, „so liefert doch Schefflers Trauergedicht auf Franckenbergs Tod die Gewähr dafür, daß gerade dieser Gedanke in Kern und Mark der Denkweise beider Männer hineinführt".[22] Erkennt man die überragende Bedeutung Franckenbergs für die geistige Entwicklung Schefflers und seine wichtige Rolle als Mittler und Vermittler an, so wird man gegen diese Sätze nur eins einzuwenden

---

[14] Bölsche, XXXVIII.

[15] Eckhart, 55; vgl. Sâdhu Sundar Singh, Aram, 597: „Es gibt keine Vergangenheit und keine Zukunft. Alles ist Gegenwart". Gemeint ist der Zustand der Ekstase. Vgl. ferner Ruysbroeck, Hamberger I, 133, der diese Schau allerdings in „jene Welt" verlegt; dort werden wir „allezeit leben und genießen, wirken und ruhen, üben und besitzen, alles das aber in einem gegenwärtigen Nun, ohne Ab- und Zunahme der Zeit, ohne Vor und ohne Nach". Vgl. auch Tersteegen, Maizier, 326: „Dies Nun kann alles geben".

[16] Eckhart, 110/11.

[17] ebd. [18] ebd. 158. [19] ebd. 139.

[20] ebd. 209, 244. [21] Ellinger, Leben, 60. [22] ebd.; vgl. auch 69.

haben: nämlich daß hier die Quellen für jene Anschauung gleichsam in die mündlichen und schriftlichen Äußerungen Frankenbergs vorgelegt werden. Wir sehen in ihm jedoch, wie gesagt, nur den Mittler all dieser Gedanken, und können nicht umhin, uns in diesem Punkt im wesentlichen der Darstellung Franz Kerns anzuschließen. Es leuchtet ein, so schreibt dieser, „daß Scheffler die idealistische Ansicht von Raum und Zeit schärfer und klarer ausgesprochen als Eckhart, und die Lehre, daß im menschlichen Subjekt Gott und die ganze Welt enthalten sei, mit rücksichtsloser Entschiedenheit und in grelleren Farben dargestellt hat".[23] Die Bedingung hierfür sehen wir in der äußeren Form und epigrammatischen Zuspitzung des Gedankens. Kern zieht daraus die Folgerung: „Jene Fortbildung aber und die Übertreibung bestätigen gerade die Meinung, daß Scheffler diese Anschauung aus den Schriften Eckharts geschöpft hat".[24] Die Frage ist hier nur, ob er sie unmittelbar aus Eckhart geschöpft hat. Es kommt darauf im Grunde jedoch sehr wenig an, ebenso wie es unbewiesen ist, daß Silesius Ruysbroeck oder Harphius für seine Dichtung direkt benutzt habe. Der geistige Gehalt spricht für die Annahme Kerns. Scheffler ist Eckhartianer. Das läßt sich auf Schritt und Tritt belegen.

„Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit,
So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit" (I, 12).

„Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse,
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse" (I, 13).

Und Meister Eckhart spricht: „Es ist dir damit möglich, den zu gewinnen, der alle Dinge ist! Und jemehr du deiner selbst wüst und leer bist und aller Dinge unwissender, um so näher kommst du dem... Das wahre Wort der Ewigkeit wird uns auch nur in der Ewigkeit eingesprochen: wo der Mensch sich selber und aller Mannigfaltigkeit eine Wüste und Fremde geworden".[25]

Der Spruch I, 47 lautet:

„Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
So du nur selber nicht machst einen Unterscheid".[26]

Es ist der bereits im „Ehrengedächtnis" formulierte Gedanke. Die ältere Forschung hat darin u. a. einen Beleg für Schefflers Quietismus gesehen. „Was ist dies Anders", schreibt Kahlert, „als der in Böhme's Schule genährte Quietismus, der das Heil allein in stiller Versenkung des Gemüthes in Gott, in steter Verachtung aller Ehren und Schätze der Welt sucht"?[27] Wenn sich der Quietismus jedoch jemals an Böhme nährte, so jedenfalls nie am eigentlichen Kern seiner Lehre, denn dieser liegt an anderer Stelle; Böhme ist sowenig Quietist wie Eckhart oder sonst einer, den dieser Vorwurf traf. Wir sind es, die die Zeit machen,

---

[23] Kern, 62. [24] ebd. [25] Eckhart, 82.
[26] vgl. I, 93, 188. [27] Kahlert, 13.

wir sind es, die sie überwinden können, sobald wir wollen; wir machen die ganze Welt in unserer Vorstellung, — was hat das mit einem ethischen Verhalten, das man als Quietismus bezeichnet, zu tun?[28] Wir fallen unserem ganzen kreatürlichen Sein nach zwar unter die Zeit und sind zeitabhängig und -gebunden, aber der Geist „bleibt allzeit frei" (I, 118).[29] „Die Seel ist Gotte gleich":

„Weil meine Seel in Gott steht außer Zeit und Ort,
So muß sie gleiche sein dem Ort und ewgen Wort" (I, 89).

Mit der Seele haben Raum und Zeit nichts zu schaffen, oder sie wäre nicht Seele, wie Eckhart sagte.[30] Sie darf von sich sagen, daß ihr „im Grunde alles eins" ist:

„Man redt von Zeit und Ort, von Nun und Ewigkeit:
Was ist denn Zeit und Ort und Nun und Ewigkeit"? (I, 177)[31]

Sie sind gar nichts, wenn wir nicht erst etwas hineinlegen.

„Man sagt, die Zeit ist schnell: wer hat sie sehen fliegen?
Sie bleibt ja unverrückt im Weltbegriffe liegen"! (V, 23).

Alles ist eins, wir aber nehmen im Raume und der Zeit nach wahr. Die Zeit „fliegt" nicht an sich, sondern in uns, sobald wir anschauen. Sie bleibt im „Weltbegriffe" liegen, — wo aber gibt es einen solchen? Wiederum nur in uns. Die Zeit ist so lange in uns aufgehoben, als wir sie nicht denken. Erst indem wir sie denken, indem wir sie als Maß gebrauchen und benötigen, tritt sie aus ihrer Latenz heraus. „Nur wir sind es, die aus unserer Anschauungsform der Zeit heraus den Dingen das Attribut: ‚schnell' beilegen".[32] Der „Weltbegriff", von dem Silesius spricht, ist somit nicht, wie man meinen könnte, eine außer uns fest gegebene Realität, sondern entsteht immer erst mit, in und durch uns.

„Nicht du bist in dem Ort, der Ort, der ist in dir"! (I, 185)[33]

„Du selber machst die Zeit: das Uhrwerk sind die Sinnen,
Hemmst du die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen" (I, 189).[34]

Oder wie Czepko dichtet:

„Vor mir war keine Zeit, nach mir wird keine sein,
Mit mir gebiert sie sich, mit mir geht sie auch ein".[35]

---

[28] vgl. die Kritik Mahns durch Seltmann, 144, der z. T. ebenso, wie er Mahn vorwirft, Ethik und Erkenntnistheorie vermengt; vgl. Einleitung, oben S. 24.

[29] vgl. Weigel, Hamberger I, 230.

[30] s. oben S. 204.

[31] vgl. I, 190.

[32] Mahn, 24; Seltmann, 145 erscheint dies „zweifelhaft", denn es klinge so, als ob Raum und Zeit „nur etwas Subjectives wären, und das hat Angelus sicher nicht sagen wollen".

[33] Dieser Spruch bezieht sich nach Seltmann, 144 „auf den sog. inneren Ort, den jeder Körper sich selber schafft"; was er damit meint, ist dunkel. Das Zitat Stöckls hat damit nichts zu tun.

[34] vgl. II, 25; in dem Spruch (I, 189) redet Sch. nach Seltmann, 145 „blos tadelnd zu dem unruhigen Menschen".

[35] Held I, 178.

Der Mensch ist Bürger zweier Welten, er wohnt zwischen Zeit und Ewigkeit und nimmt an beiden teil.[36] Die Mystiker sprechen hinsichtlich dieser Tatsache von den beiden „Augen der Seele". Auch Scheffler gebraucht dieses Bild:

„Zwei Augen hat die Seel: eins schauet in die Zeit,
Das andre richtet sich hin in die Ewigkeit" (III, 228).

Letzteres ist das Organ für die Gottesschau:

„Die Seele, welche Gott, das Herze, treffen will,
Seh nur mit einem Aug, dem rechten, auf das Ziel" (V, 336).

Diese „Augen der Seele" sind altes mystisches Erbgut. Schon Augustin, obwohl nicht als Erster, redet von dem „seelischen Auge" der „mens rationis", der „intellektiven Seite" der Seele und eigentlichen Stätte der Gottesgeburt.[37] Gewöhnlich aber werden drei angenommen: der „oculus carnalis", „rationis" und „meditationis". Diesen entsprechen etwa die drei menschlichen Erkenntnisweisen, cogitatio, meditatio und contemplatio. So z. B. bei Hugo und Richard von St. Victor und bei Bonaventura.[38] Auch bei Eckhart, Seuse und Cusanus findet sich das Bild.[39] In der deutschen Frauenmystik bei Mechthild von Magdeburg.[40] Mit dem „oculus meditationis" wird Gott geschaut, Sinnenwelt und Verstand sind hier überwunden. Mit diesem Auge sieht die Seele „in die ewige Gottheit", wie Mechthild sagt.[41] Wer sich seiner nicht bedient, hat sich selbst und den Sinn seines Seins noch nicht erkannt. Er weiß noch nichts von der Unermeßlichkeit seines Herzens:

„Ein Herze, welches sich vergnügt mit Ort und Zeit,
Erkennet wahrlich nicht sein Unermeßlichkeit" (III, 112).

„So lange dir, mein Freund, im Sinn liegt Ort und Zeit,
So faßt du nicht, was Gott ist und die Ewigkeit" (IV, 215).

Das zeitliche Auge vermag die Seele nicht zu befriedigen, „flüchtig, nichtig ist die Zeit",[42] dazu muß sie sich „zu Gott ins Nun der Ewigkeit" kehren (IV, 200).[43] Im „Jetzt der Ewigkeit" gewahrt die Seele alle Dinge neu und frisch, wie Eckhart sagte.[44]

„Hier ist die stille Ewigkeit,
Ein immerwährend sel'ges Heut,
Dies Nun kann alles geben".[45]

---

[36] vgl. Herder, Maizier, 346: „Wie Schatten auf den Wogen schweben / Und schwinden wir. / Und messen unsre trägen Tritte / Nach Raum und Zeit; / Und sind (und wissen's nicht) in Mitte / Der Ewigkeit..."

[37] vgl. Bernhart, 58, 259/60, Anm. 140, 262/63, Anm. 172 und 176.

[38] vgl. ebd. 113, 116, 143; Preger I, 233, 245/46, 261/62.

[39] vgl. Kern, 47; Bernhart, 202, 229; Seuse redet gelegentlich auch von den „inneren Ohren der Seele", vgl. Seuse, 124/25; ebd. spricht er auch von dem „Auge des Gemüts" und 126 von dem „Auge der Erkenntnis".

[40] „Fließendes Licht" VI, 31, S. 197/98; Preger I, 109/10.

[41] ebd. [42] Tersteegen, Maizier, 322. [43] vgl. I, 133.

[44] Eckhart, 38, oben S. 204; vgl. Albertus Magnus, Preger I, 267.

[45] Tersteegen, Maizier, 326; vgl. Herder, ebd. 340: „Da liest der Geist in seines Meers / Zauberspiegel die Ewigkeit".

Dahin trachtet der „Henoch" zu kommen:

„Ein gottergebner Mann ist Gotte gleich an Ruh
Und wandelt über Zeit und Ort in jedem Nu" (II, 119).[46]

Oder wie es in den „Monodisticha" Czepkos heißt:

„Der Weise, wo er steht, weiß nichts von Ort und Zeit,
Er lebt zwar hier und ist doch in der Ewigkeit".[47]

In Gott, „das Meer der ewgen Seligkeit", fließen alle Bäche der Zeit ein (IV, 135), dort sind Raum und Zeit endgültig aufgehoben, denn „niemand redt weniger als Gott ohn Zeit und Ort" (IV, 129), sein ganzes Sprechen ist von Ewigkeit immer nur ein Wort, und dieses spricht er außer oder „oberhalb" der Zeit.[48]

„Für Gott sind tausend Jahr wie ein vergangner Tag,
Darum ist gar kein Jahr bei ihm, wers fassen mag" (V, 63).

Die gleiche Bibelstelle wählt auch Eckhart in seiner „Anweisung zum schauenden Leben": „Denn da ist nicht Zeit noch Raum, nicht vor noch nach, sondern alles gegenwärtig beschlossen in einem neuen grünenden Nun! in dem tausend Jahre so kurz und so schnell sind wie ein Augenblick".[49] Bei Gott, sagt Scheffler, ist nur Ewigkeit, „beim Teufel in der Höll, da ist ein ewge Zeit" (V, 74). So muß der Spruch lauten, nicht: „da ist ein ewges Leid", wie in allen späteren Ausgaben steht.[50] Erst das Wort „Zeit" bringt einen Sinn hinein und rechtfertigt so die erste Zeile. Das wird durch einen Vergleich mit V, 341 vollends deutlich. Dort heißt es:

„Je weiter man von Gott, je tiefer in der Zeit:
Drum ist den Höllischen ein Tag ein' Ewigkeit".

In Gott ist „nichts Zeitliches" (V, 90) und auch die Seele „ist über Zeit":

„Die Seel, ein ewger Geist, ist über alle Zeit,
Sie lebt auch in der Welt schon in der Ewigkeit" (V, 127).

Das sechste Buch des „Cherubinischen Wandersmannes" warnt in seiner Art vor der Überschätzung alles Zeitlichen. Die in Frage kommenden Sprüche bieten mehr eine Moraltheologie als eine wirkliche Philosophie. Scheffler geißelt es als Torheit, daß man sich „um die Zeit wagt ... bis in'n Tod", während die Ewigkeit „für nichts geschätzt" werde (VI, 18). Er nennt den den „größten Narren", der das Ewige um des Zeitlichen willen in den

[46] vgl. III, 56.

[47] Ellinger, Leben, 104.

[48] vgl. V, 251; Augustin, Serm II, in ps. 101, Seltmann, 109: „Die Ewigkeit ist das Wesen Gottes, wo man nichts Veränderliches findet, wo nichts Vergangenes ist, gleich als wäre es jetzt nicht mehr vorhanden, noch auch was Zukünftiges, als wäre es jetzt noch nicht gegenwärtig. Man findet da nichts, als was ist". Vgl. Stöckl, ebd. 114: „In Gott und für Gott gibt es keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; er ist reine und absolute Präsentialität"; vgl. auch ebd. Simar und das Zitat aus dem „Traktat gegen die Amalrikaner"; ferner Klee und Dieringer, ebd. 115; Scheeben, ebd. 115/16.

[49] Eckhart, 55/56; Psalm, 90, 4; 2. Petrus 3, 8.

[50] Held hat den ursprünglichen Text geboten; vgl. auch Kern, 54.

Wind schlage (VI, 19) und bezeichnet alles Zeitliche als einen bloßen „Rauch“, der jedem, der ihn in sein Haus läßt, die Augen ausbeiße (VI, 20). „Das Ewige soll man suchen“ (VI, 21); wer dies einsieht und dennoch anders handelt, „ist närrisch“:

„Christ, bist du nicht ein Narr? Du glaubst die Ewigkeit,
Und hängst mit Leib und Seel verblendet an der Zeit“ (VI, 212).

Wir verzichten darauf, weitere Beispiele aufzuführen und möchten zum Schluß vielmehr auf einige kleine Abweichungen Scheffflers von seinem üblichen Gedankengange und auf einen Spruch, der hier eine gewisse Sonderstellung einnimmt, hinweisen.[51]

Wir machten bereits in dem Kapitel über die mystische „Weltansicht“[52] darauf aufmerksam, daß die „ewige“ Welt oder kurz „Ewigkeit“, wie wir nunmehr sagen dürfen, nicht mit dem jenseitigen „Himmel“ des christlichen Glaubens zu verwechseln ist. Die „Ewigkeit“ erlebt der Mystiker in der „Zeit“, d. h. in der Schau, in der Überfahrt des Geistes, in der Vergottung. Wir zitierten an jener Stelle das Epigramm IV, 97, in welchem Silesius der Erde, d. h. dem weltgebundenen Dasein, die gleiche Berechtigung wie dem „Himmel“ zuspricht, da man auf ihr „Gott näher werden“ könne. Im fünften Buche liegt uns nun hierfür eine Parallele vor. Der Spruch V, 125 bringt denselben Gedanken noch einmal, nur mit anderen Worten zum Ausdruck. Die Tendenz ist hier ganz die gleiche. „Zeit ist edler als Ewigkeit“ überschreibt ihn der Dichter:

„Die Zeit ist edeler als tausend Ewigkeiten:
Ich kann mich hier dem Herrn, dort aber nicht bereiten“.

Wir haben es hier wohl oder übel mit einer Spaltung der Begriffe „Ewigkeit“ und „Himmel“ zu tun. Die Ewigkeit, der hier die Zeit als „edler“ entgegengesetzt wird, ist das Jenseits im christlichen Sinne, die „Seligkeit“ jenseits des Grabes. Die Ewigkeit in der Z e i t dagegen, von der vorher die Rede war, die der Mystiker in der unio mystica schmeckt und verkostet, ist der Zeit nicht nur ebenbürtig, sondern weit überlegen. Sie bedeutet einen doppelten Triumph: die Erreichung des ersehnten Zieles „in“ und t r o t z der Zeit. Die Seligkeit beginnt nicht erst jenseits des Grabes, sondern sie ist, mit Fichte gesprochen, „Ruhen und Beharren in dem Einen: Elend ist Zerstreutsein über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des S e l i g w e r d e n s die Zurückziehung unserer Liebe aus dem

[51] Was Seltmann mit seinen seitenlangen Zitaten, 111—116, über das Zeitproblem bezweckt, ist nicht ganz klar; denn daß „zur Messung kleinerer Zeiträume... künstliche Zeitmesser, wie wir selbe in der künstlichen Zeigerbewegung unserer Uhren haben“, dienen (Stöckl), mag ja für manchen recht belehrend sein, ob es zur Förderung des Raum- und Zeitproblems im „Ch. W.“ wesentliches beiträgt, möchten wir aber doch zumindest dahingestellt sein lassen.

[52] s. Kap. 2, oben S. 189.

Mannigfaltigen auf das Eine".[53] Durch das bloße „Sichbegrabenlassen" erlebt man noch keine Ewigkeit, danach wird überhaupt nichts mehr er„lebt", und die „Seligkeit" kann jenseits des Grabes nur für denjenigen angenommen werden, „für welchen sie schon diesseit desselben begonnen hat, und in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits, in jedem Augenblicke, beginnen kann".[54] Der „Stand der Herrlichkeit", von dem Scheffler an anderer Stelle redet, hat durchaus nichts mit der „Seligkeit" im Jenseits zu tun:

„Der Seelen Morgenröt ist Gott in dieser Zeit:
Ihr Mittag wird er sein im Stand der Herrlichkeit" (IV, 180).

Daß dem so ist, geht sowohl aus dem nächsten Spruch, IV, 181, in dem er die Seele in der Vergottung als „ein Licht mit Gott und eine Herrlichkeit" bezeichnet, wie auch aus den Epigrammen II, 215 und III, 144 hervor, die dasselbe Bild der Morgenröte als Ankündigung oder Anzeichen der Einigung verwerten.[55]

Das Ganze noch einmal kurz zusammengefaßt, können wir sagen: die Zeit als Gegensatz zur Ewigkeit im christlichen Sinne eines Jenseits verstanden, ist edler und dem Mystiker in seinem Streben förderlicher als die Ewigkeit jenseits des Grabes; die Zeit in Bezug auf den Menschen, als Anschauungsform und Maßstab des Weltgeschehens gefaßt, muß überwunden werden als ein Hindernis der Gottesschau, des Gotterlebens. Das Trachten des Mystikers geht dahin, die Ewigkeit „in" der Zeit, d. h. in diesem Leben, und zugleich „oberhalb" oder über der Zeit, will sagen im zeit- und raumunabhängigen „Geist" zu erleben und beide Begriffe oder Erlebnisweisen somit zu verschmelzen.

„So wird, was noch bisher auf dieser Welt gefehlt,
Die Zeit und Ewigkeit! O Wunderding! vermählt".[56]

Ein Epigramm muß hier endlich noch genannt werden, das aus dem Rahmen der übrigen hierhergehörigen herausfällt und das den von uns früher schon vermuteten und angedeuteten Einfluß Hohenheims auf Scheffler zur Gewißheit werden läßt, worauf unseres Wissens weder in diesem noch in einem anderen Zusammenhange jemals von einem der Schefflerforscher hingewiesen wurde. Es handelt sich um den Spruch II, 168, den der Dichter „Eins ist so alt als das andre" überschreibt[57]:

„Ein Kind, das auf der Welt nur eine Stunde bleibt,
Das wird so alt, als man Methusalem beschreibt".

Scheffler hält sich hier inhaltlich fast bis aufs Wort an Paracelsus. Es ist dessen Lehre vom „ens naturale", wie sie im

[53] „Anweisung zum seligen Leben", 22. Vgl. das Gedicht „Min geyst hat sich verwildet", Maizier, 213: „mir ist ouch vergangen / zit und ewikeyt, / wann ich bin bestanden / gar in eynikeyt".
[54] Fichte, a. a. O. 19.
[55] vgl. Eckhart, 49.
[56] Andreas Gryphius, „Über die Geburt des Herrn", Held I, 183.
[57] Seltmann, 109 zitiert den Spruch lediglich in einer Anmerkung als Parallele zu V, 63, ohne näher darauf einzugehen. Seinen Methoden entsprechend, hätte er auch kaum irgendwelche Zusammenhänge aufdecken können.

„Volumen Paramirum" entwickelt wird. Paracelsus betrachtet den Menschen unter dem Gesichtspunkt der Astronomie, er ist ihm das „kleine All", ein Mikrokosmos. Wie sich der Himmel selbst regiert, also auch der Mensch, er ist frei vom Einfluß anderer Geschöpfe. Und „was das Firmament begreift, soll euch sein ein Anzeigen und Verstand auf das leiblich Firmament".[58] Mit dem Kinde, das geboren wird, wird auch sein Firmament geboren. Mit seiner „Creatz" (Schöpfung) ist ihm zugleich auch seine „Praedestinatz" (Bestimmung) gesetzt, d. h. wie lange sein „ens naturale" laufen soll. „Ich setz die Creatz, geschicht auf die Stund: alsdann ist das End dieser Creatz darneben, das wär (z. B.) im dreißigsten Jahr. Denn die Creatz und ihr Ens vermag das, das sie weiß in der Natur, und hat das in der Natur, wie lang Ens Naturale gehen soll, auf wie viel Jahr. Ein solchs Exempel: Ein Sanduhr die du setzest und laßt laufen: Alsbald sie lauft so weißt du, auf welchen Punkt sie aus ist: Also ist die Natur in Creato, daß sie weiß, wie lang Ens Naturale laufen wird".[59] Dann folgt die Stelle, die Scheffler offensichtlich kannte. „Ein Kind wird geboren auf die Stund, und sollt leben nach dem Ens Naturale zehn Stund, also daß sein Praedestinatz in Ente Creato also geordnet wär. So werden die leiblichen Planeten in ihrem Lauf alle erfüllt, als wenn es hundert Jahr alt wär geworden. Und ein hundertjähriger Mann hat nicht mehr Lauf, aber langsamer, als ein einstündiges Kind, und noch ein jüngers".[60] Auf die Schnelligkeit des Laufes kommt es dabei nicht an, sondern nur auf die Substanz des „ens naturale". „Drumb allein der Geist in einem jedlichen Glied die Läuf vollendet, wie die Planeten, dieselbigen haben die Zeit wohl auf- und abzuwachsen".[61]

Der letzte Satz bringt uns auf unseren Ausgangspunkt zurück. Zeit und Raum sind lediglich Menschenwerk, immer nur meine Zeit und mein Raum. Das „natürliche Sein" fällt nicht unter diese Kategorien. Der „innere" Mensch hat mit Raum und Zeit nichts zu schaffen, er ist allein von Gott gesetzt und auf Gott hingeordnet. Dem „natürlichen Sein" nach wird Methusalem nicht älter als ein einstündiges Kind; der Zeit nach überlebt er es zwar um eine kleine „Ewigkeit", doch das hat nichts auf sich. Das „ens naturale" wird nicht an der Zeit gemessen, Zeit ist immer relativ. „Nicht nur den Raum, auch die Zeit (Leben, Schicksal), überhaupt alles Wirkliche und Unwirkliche betrachtete die Mystik stets im strengen Bewußtsein der Relativität jeden Erkennens und des ‚Vermenschlichens' jeden Denkens überhaupt. Aber sie kannten nicht nur die Relativitätstheorie, sondern deren Praxis im Leben. Das ist der Unterschied von heute"![62]

---

[58] Paracelsus, 158. [59] ebd. 161. [60] ebd.
[61] ebd. 162. [62] Hans Kayser, ebd. Einleitg. 48.

Schlußwort.

Wir sind mit unserer Wanderung durch die Gedankenwelt des Angelus Silesius am Ende. Wenn wir uns gestehen dürfen, manche Seite des gewaltigen Bauwerkes der deutschen Mystik näher beleuchtet zu haben, so geben wir uns doch nicht der Täuschung hin, zu meinen, der Gegenstand sei völlig erschöpft worden. Das kann im Rahmen einer solchen Arbeit nicht der Fall sein. Wir hatten zu wählen und auszuscheiden, und selbst für den Rest wieder das Nebensächliche vom Wichtigsten zu sondern. Die Mystik n a c h Scheffler konnte außerdem so gut wie gar keine Berücksichtigung finden. Wenn wir bereits im Vorwort darauf hinwiesen, daß es überflüssig sei, zu betonen, daß der mystische Gedanke mit Silesius nicht schlechthin und für immer versiege, so sollen hier in diesem Schlußwort die Linien über den Dichter des „Cherubinischen Wandersmannes" hinaus wenigstens andeutungsweise weitergezogen sein.

Vor allem ist es die Bewegung des Pietismus, in der dieser Gedanke noch einmal seine Auferstehung feiert und, zum Teil in seinen letzten Konsequenzen gemildert, abgeschwächt, in seiner Glut gedämpft, weiterlebt. Der Pietismus fand im „Cherubinischen Wandersmann" sein „eigenes Credo" wieder.[1] Im Ganzen freilich wird man hier mehr die Jesusfrömmigkeit der „Heiligen Seelenlust" weitergebildet finden, als die spekulativen Kühnheiten des „Wandersmannes" vertretet sehen. Da ist z. B. der Rostocker Theologieprofessor und Superintendent Heinrich Müller (1631—1675), ein Zeitgenosse Schefflers, der die „Wundengruft" und „offne Wundentür" des Heilandes besingt.[2] Da ist der meist etwas allzu modisch-steife Knorr von Rosenroth (1636—1689), der die „geistliche Beschneidung des Herzens" beschreibt, daneben aber ebensogut von der Gelassenheit und vom „Ein-all und All-in-ein" zu reden weiß.[3] Da ist der zwischen Genie und Wahnsinn taumelnde, unglückliche Quirinus Kuhlmann (1651—1689), den man in Moskau als Ketzer verbrannte. Neben ungemein ermüdenden und endlosen Wortaneinanderreihungen, denen ein tieferer Sinn nicht zu entnehmen ist, enthält sein „Kühlpsalter" zugleich Gedichte voller Anmut und

[1] Ellinger, Leben, 119. [2] Maizier, 283. [3] ebd. 286/87.

Glanz, wie von wahrhaft expressionistischer Kraft der Sprache.[4] Gottfried Arnold (1666—1714) besingt aller Vernunft zum Trotz seine „Liebes-Sachen“; reine Liebe ist stärker „als Mauern“, Liebe ist ihm selber Weisheit.[5] „Das Vernunftlicht kann das Leben mir nicht geben“, so heißt es bei Christian Friedrich Richter (1676—1711), der sich Jesus, der „heimlichen Zierde der inneren Welt“, an die Brust wirft.[6]

Die Gedichte Gerhard Tersteegens (1697—1769), des frommen Bandwebers aus Mühlheim, sind sicher das Schönste und Reinste, was der Pietismus auf dem Gebiete der Lyrik hervorgebracht hat. In seinem „Geistlichen Blumengärtlein inniger Seelen“ schließt er sich eng an Scheffler an.[7] Neben der ursprünglichen Frömmigkeit des Herzens fehlt es ihm andererseits nicht an spekulativen Zügen und Elementen, aus denen der Geist der älteren deutschen Mystik spricht. Gelassenheit und Ruhe sind ihm das Ziel alles Strebens: „In Gottes Schoß, sonst nirgend, find'st du Ruh“.[8] Sein Leben ist „ein Wandern zur großen Ewigkeit“.[9]

„Ich laß die Bilder dar
Und mich ins Wesen wende;
Mein Leser, tu es auch,
Dies ist des Lesens Ende“.[10]

Die Gedichte des Grafen Ludwig von Zinzendorf (1700—1760) sind oft von einer unerträglichen Geschraubtheit und Stelzfüßigkeit. Hier und da stößt man jedoch auch bei ihm auf natürlichere Laute und klarer ausgesprochene Gedanken.[11]

In der Theologie sind es vor allem die beiden Württemberger Johann Albrecht Bengel (1687—1752) und Friedrich Christoph Oetinger (1702—1782), die in ihren Schriften mystisches Gedankengut verarbeiten.[12] Oetinger stützt sich insbesondere auf Jakob Böhme, über den er zwei eigene Abhandlungen schrieb.[13] In der Ablehnung des bloßen Autoritätsglaubens trifft sich auch Kant mit den Tendenzen der Mystik. Die mystischen Unterströmungen in der Gefühls- und Glaubensphilosophie Hamanns sind unverkennbar.[14] In Lavater und Matthias Claudius dominieren die erbaulich-christlichen Elemente.[15] Jung-Stilling vertritt einen Spiritualismus, der sich an Böhme nährt.[16] Herder gestaltet in einzelnen Gedichten die Gedanken der klassischen Mystik neu. „Ich bin's, in dem die Schöpfung sich punktet“, „der Schöpfung

[4] ebd. 294 f. [5] ebd. 290. [6] ebd. 313, 311.
[7] vgl. Ellinger, a. a. O. 124. [8] Maizier, 318. [9] ebd. 323.
[10] ebd. 334, vgl. Schreyer, Mystik d. Dtschen, 172 f; Hamberger I, 351 f.
[11] vgl. Maizier, 334 f; Schreyer, a. a. O. 175.
[12] vgl. Hamberger II, 3 f und 25 f; desgleichen auch die beiden anderen Württemberger Phil. Matth. und Joh. Mich. Hahn, ebd. 40 f u. 49 f.
[13] Die eine abgedruckt in Böhmes Schriften, 54 f.
[14] vgl. Hamberger, II, 67 f.
[15] vgl. ebd. 81 f u. 98 f. [16] vgl. ebd. 88 f.

Rat, Mensch, ist in dir! Fühle dich, und die Schöpfung fühlet sich!“[17] Goethe ist Naturmystiker im Sinne des Paracelsus, Cusas und Giordano Brunos.[18] Der Faust des ersten Teils ist Paracelsus, und in Mephisto, dem Geist, „der stets verneint“, lassen sich unschwer Charakterzüge des großen Skeptikers Agrippa von Nettesheim erkennen, den Goethe ebenfalls kannte.

Fichte wird um das Jahr 1800 zum Mystiker. In diesem Jahre erschien „Die Bestimmung des Menschen“. In der „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) haben sich die Gedanken dieser Richtung durchgesetzt. Die Seligkeit ist in der Zeit, in diesem Leben, nicht jenseits des Grabes. Gott lebt in der Seele des Menschen und kann nicht durch ein Zeugenverhör ausgemittelt werden. „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig“.[19] Eine Religion ohne einen Gott kann besser sein, meint Schleiermacher, als eine andere mit einem hochgradig anthropomorphen.[20] Hegel hat in seiner Jugend mystische Gedanken in dichterischer Form zum Ausdruck gebracht,[21] sein späteres System deckt sich in seinen Grundzügen mit demjenigen Meister Eckharts. Die Philosophie des späten Schelling ist eine theosophisch gefärbte Mystik,[22] der „magische Idealismus“ des Novalis ist durch und durch mystischer Natur.[23] Baader hat sich ein Leben lang auf das eingehendste mit Jakob Böhme beschäftigt; in einem Gedicht „Gott und Mensch“ lehnt er sich direkt an einen Spruch des Angelus Silesius an.[24] Schopenhauer bezieht sich vorzugsweise auf die Mystiker, gelegentlich auch auf Scheffler;[25] seine Lehre vom Leid als welterfüllender Macht und die Erlösung davon in der gänzlichen Willensverneinung „hängt aufs engste zusammen mit den weltflüchtigen Tendenzen in der katholisierenden Mystik der romantischen Dichtergeneration“.[26]

Daneben steht eine lange Reihe mittlerer und kleinerer Geister, von denen hier nur die beiden Stolbergs, Karl von Eckartshausen, Carl Daub, Johann Friedrich von Meyer, Gotthilf Heinrich Schubert, Johann Carl Passavant und Joseph Molitor genannt seien. Görres hat ein großes Werk über „Die christliche Mystik“ verfaßt, mit dem er wenn auch nicht richtungweisend so doch anregend auf die Geschichtsschreibung der Mystik wirkte.

---

[17] Maizier, 344.

[18] vgl. Bleek (Lit.-Verz.) und M. Kronenberg, „Die All-Einheit“, Stuttgart 1924.

[19] „Anweisung“, 95. [20] „Reden“, 80. [21] vgl. Maizier, 350 f.

[22] vgl. Hamberger II, 228 f; O. Braun, „Schelling“, in „Große Denker“, Bd. II, S. 249 f.

[23] vgl. Maizier, 353 f; „Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen“ (Reclam), Reihe Romantik, Bd. 4, S. 281 f.

[24] Maizier, 352; vgl. oben S. 196, Anm. 1.

[25] vgl. Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung“ I, 153, 450; „Parerga und Paralipomena“ I, 471; Held I, 186, 189, 198.

[26] E. Bergmann, „Der Geist des XIX. Jahrhunderts“, S. 105/06.

Brentano hat einige Jahre seines Lebens damit zugebracht, den „Liebling des katholischen Volkes", die stigmatisierte Nonne Anna Katharina Emmerich zu Dülmen in Westfalen zu beobachten und ihre „Offenbarungen" aufzuschreiben.[27] Annette von Droste-Hülshoff geht „nachdichtend in den Spuren des Angelus Silesius".[28] In den achtziger Jahren schreibt Wilhelm Preger seine groß angelegte „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter". Am Ende des Jahrhunderts und zu Beginn des neuen sind Rilke und Sorge als Dichter zu nennen. Sorge war ein großes Talent, und man kann ihn in gewissem Sinne vielleicht mit Scheffler vergleichen, die Konversion wurde auch seinem dichterischen Schaffen nicht eben förderlich. Ob er katholisch war, „bevor er eine katholische Kirche, Priester, Bibel, Messe oder Maiandacht gesehen",[29] ist zumindest zweifelhaft. Das „Stundenbuch" Rilkes läßt zwar den tiefen Gottsucher erkennen, mystisch aber ist es mehr in der Stimmung als im wirklichen Gehalt. Die Häufung zahlloser Benennungen und Attribute Gottes widerspricht der mystischen Psychologie.

Während im 19. Jahrhundert, bis auf wenige Ausnahmen, die katholischen Tendenzen in der mystischen Literatur vorherrschend sind, macht sich in der Gegenwart eine starke Abwendung von den kirchlichen Richtungen bemerkbar. Vor allem haben hier die Bestrebungen der Deutschreligiösen bahnbrechend gewirkt. Man geht wieder auf die Quellen selbst zurück und findet in ihnen die mannigfachsten Anknüpfungspunkte. Die deutschen Mystiker sind nicht tot, ihr Wesen und Werk, durch die Philosophie wissenschaftlich verarbeitet und fruchtbar gemacht, durch das gesprochene Wort dem Volke näher gebracht und vermittelt, erleben in unserer Zeit ihre Auferstehung und feiern morgen vielleicht schon eine neue Blüte deutschen religiösen Lebens. —

---

[27] vgl. Karrer, „Gott in uns" (Textgeschichte der Mystik, Bd. III, „Die Mystik der Neuzeit"), S. 292 f.

[28] Ellinger, Leben, 129; vgl. Karrer, a. a. O. 320 f.

[29] Karrer, a. a. O. 343.

Literatur-Verzeichnis.

Adam, Karl, „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit“, ein Vortrag. Augsburg 1935.

Adolph, H., „Die Philosophie des Grafen Keyserling“. Stuttgart 1927.

Angelus Silesius, „Der Cherubinische Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlußreime“. (hrg. von Ludwig Aurbacher). München 1827.

— Derselbe, hrg. von Georg Ellinger, Braunes „Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts“. Halle 1895.

— Derselbe, hrg. und mit einer Studie „Über den Wert der Mystik für unsere Zeit“ eingeleitet von Wilhelm Bölsche. 5. und 6. Tausend, Jena 1921.

— „Sämtliche poetische Werke und eine Auswahl aus seinen Streitschriften“, mit einem Lebensbild hrg. von Georg Ellinger, 2 Bde., Berlin 1923.

— „Sämtliche poetische Werke nebst Urkunden, Dokumenten und Abbildungen“, mit einer Geschichte seines Lebens und seiner Werke hrg. von Hans Ludwig Held, 3 Bde. München 1924.

Arndt, Johann, „Sechs Bücher vom wahren Christentume nebst Paradies-Gärtchen“, im Auszuge neu bearb. von K. F. Reiche. Dresden o. J.

Apel, Max, „Einführung in die Philosophie“, Reclam. Leipzig 1932.

Aram, Kurt, „Magie und Mystik in Vergangenheit und Gegenwart“. Berlin 1929.

Baader, Franz von, „Schriften“, ausgewählt und hrg. von Max Pulver. Leipzig 1921 („Der Dom“).

Bergmann, Ernst, „Einführung in die Philosophie“, 2 Bde. Breslau 1926 („Jedermanns Bücherei“).

— „Geschichte der deutschen Philosophie, I. Band: Die deutsche Mystik“. Breslau 1926 („Jederm. Büch.“).

— „Der Geist des XIX. Jahrhunderts“, 2. Aufl. Breslau 1927 („Jederm. Büch.“).

— „Die Entsinkung ins Weiselose“, Seelengeschichte eines modernen Mystikers. Breslau 1932.

— „War Meister Eckhart ein Christ oder ein Deutscher?“ ein Vortrag. „Nordische Welt“, 3. Jahrg. Heft 5, Berlin 1935.

Bernhart, Joseph, „Die philosophische Mystik des Mittelalters“, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, hrg. von G. Kafka, Bd. 14. München 1922.

Bertholet, Alfred, „Das Geschlecht der Gottheit“, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen 1934.

Bie, Richard, „Das katholische Europa“. Leipzig 1931.

Bleek, Walter van der, „Giordano Bruno / Goethe und das Christusproblem“, Naturwissenschaft und Bibel. Berlin 1911.

Boehmer, Heinrich, „Luther im Lichte der neueren Forschung“, Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig 1906.

Böhme, Jakob, „Schriften“, ausgewählt und hrg. von Hans Kayser. Leipzig o. J. („Der Dom“).

— „Sex puncta theosophica“. Leipzig o. J. (Inselbücherei).

Capelle, Wilhelm, „Die Vorsokratiker“, die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet. Lpg. 1935 (Kröner).

Carriere, Moriz, „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart“, 2. Bde. 2. verm. Aufl. Leipzig 1887.

Chamberlain, Houston Stewart, „Mensch und Gott, Betrachtungen über Religion und Christentum“, Volksausgabe. München 1933.

David-Windstoßer, M., „Frauenmystik im Mittelalter“, Deutsche Mystiker Bd. V. (Sammlung Kösel) Kempten o. J.

Dessoir, Max und Menzer, Paul, „Philosophisches Lesebuch“, 5. u. 6. Aufl. Stuttgart 1920.

Eckhart, Meister, „Die deutschen und lateinischen Werke“, hrg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 8 Bde. Stuttgart-Berlin 1936 (soweit bisher erschien).

Eckehart, Meister, „Schriften“, übersetzt und eingeleitet von Herman Büttner. Volksausgabe, Jena 1934.

Egenter, Richard, „Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts“. Augsburg 1928.

Ellinger, Georg, „Angelus Silesius, ein Lebensbild“. Breslau 1927.

— „Angelus Silesius und seine Mystik. Von Dr. C. Seltmann“, Besprechung in der „Zeitschrift für deutsche Philologie“, Bd. 30, S. 555—557. Stuttgart 1897.

— „Zur Frage nach den Quellen des ‚Cherubinischen Wandersmannes‘“, gegen K. Richstätter. „Zs. f. d. Phil.“ Bd. 52, S. 127—137. Stuttgart 1927.

Endres, Jos. A., „Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande“, (Sammlung Kösel). Kempten o. J.

Erdmann, Johann Eduard, „Grundriß der Geschichte der Philosophie“, neu bearb. und bis auf die Gegenwart fortgeführt von Ferdinand Clemens. Berlin-Zürich 1930.

Feuerbach, Ludwig, „Das Wesen des Christentums“, eingel. und hrg. von Karl Quenzel (Reclam). Leipzig 1904.

Fichte, Johann Gottlieb, „Die Bestimmung des Menschen“, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrg. von M. Kronenberg. Stuttgart 1922.

— „Die Anweisung zum seligen Leben“ hrg. von Fritz Medicus. 2. Aufl. Leipzig 1923 (Philosophische Bibliothek).

— „Reden an die deutsche Nation“, eingel. von Rudolf Eucken. Leipzig 1915.

Franck, „Paradoxa“, eingel. von W. Lehmann, hrg. von Heinrich Ziegler. Jena 1909.

Franziskus, „Die Fioretti nebst einer Auswahl aus den eigenen Schriften“, hrg. und eingel. von Dietrich von Hildebrand, übersetzt von Siegfr. Johannes Hamburger, Berlin 1926 (Deutsche Buchgemeinschaft).

Gehlen, Arnold, „Deutschtum und Christentum bei Fichte“. Berlin 1935.

Gies, Hildburgis, „Eine lateinische Quelle zum ‚Cherubinischen Wandersmann‘ des Angelus Silesius. Untersuchung zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der ‚Clavis pro theologia mystica‘ des Maximilan Sandaeus“. Breslau 1929.

Grabmann, Martin, „Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik“, 2. Aufl. München 1923 („Der kathol. Gedanke“).

„Große Denker“, Sammelwerk, hrg. von Ernst von Aster, 2 Bde. 2. verb. Aufl. Leipzig 1923.

Hamberger, Julius, „Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie“, 2 Bde. Stuttgart 1857.

Kahlert, August, „Angelus Silesius, eine literar-historische Untersuchung“. Breslau 1853.

Karrer, Otto, „Die große Glut, Textgeschichte der Mystik im Mittelalter“. München 1926.

— „Gott in uns, die Mystik der Neuzeit“, Textgeschichte der Mystik, Bd. III. München 1926.

Kern, Franz, „Johann Schefflers Cherubinischer Wandersmann, eine literarhistorische Untersuchung“. Leipzig 1866.

„Ketzerphilosophie des Mittelalters, Das Buch ‚De tribus impostoribus‘ 1598“, übersetzt und hrg. von Gregor von Glasenapp. Riga 1909.

Kronenberg, M., „Die All-Einheit, Grundlinien der Welt- und Lebensanschauung im Geiste Goethes und Spinozas“. Stuttgart 1924.

Lindemann, Wilhelm, „Angelus Silesius, Bild eines Konvertiten, Dichters und Streittheologen“. Freiburg i. Br. 1876.

Mahn, Paul, „Die Mystik des Angelus Silesius“, Dissertation Rostock, Druck Paderborn 1892.

Mechthild von Magdeburg, „Das fließende Licht der Gottheit“, hrg. von Wilhelm Oehl. Deutsche Mystiker Bd. II (Sammlung Kösel) Kempten-München o. J.

Mehlis, Georg, „Plotin“. Stuttgart 1924 (Frommanns Klass.).

Messer, August, „Fichtes religiöse Weltanschauung“. Stuttgart 1923.

Moeller van den Bruck, „Verschwärmte Deutsche“. Minden i. Westf. o. J.

Müller-Reif, Willy, „Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit, mit besonderer Berücksichtigung Gertruds der Großen von Helfta“. Berlin 1921.

Nikolaus von Kues, „Eine Auswahl“, hrg. von Ludwig von Bertalanffy. München 1928 (Sammlung „Religio“).

Noack, Ludwig, „Johannes Scotus Erigena, Leben und Schriften“. Leipzig 1876 (Phil. Bibl.).

Paracelsus, Theophrastus von Hohenheim, „Schriften", ausgew. und hrg. von Hans Kayser. Leipzig 1924 („Der Dom").

„Philosophie, Allgemeine Geschichte der", von W. Wundt, H. Oldenberg, W. Grube, T. Inouye, H. v. Arnim, C. Baeumker, I. Goldziher und W. Windelband. (Die Kultur der Gegenwart, hrg. v. P. Hinneberg, Teil I, Abt. V.) 2. verb. Aufl. Leipzig-Berlin 1913.

Poulain, August, S. J., „Handbuch der Mystik". 2. u. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1925.

Preger, Wilhelm, „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, nach den Quellen untersucht und dargestellt". 3 Bde. Leipzig 1874—1893.

Richstätter, Karl, S. J., „Angelus Silesius, Mystiker und Konvertit". „Stimmen der Zeit", Bd. 111, S. 361—381. Freiburg i. Br. 1926.

Rosenberg, Alfred, „Der Mythus des 20. Jahrhunderts". 17.—20. Aufl. München 1934.

Ruysbroeck, Jan van, „Die Zierde der geistlichen Hochzeit". Aus dem Flämischen übersetzt von Willibrord Verkade O. S. B. Mainz-Wiesbaden 1922.

Schleiermacher, Friedr. Dan. Ernst, „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern", hrg. von Otto Braun. Leipzig 1920. (Phil. Bibl.).

— „Monologen", nebst den Vorarbeiten. Krit. Ausgabe von Schiele-Mulert. 2. Aufl. Leipzig 1914 (Phil. Bibl.).

Schrader, W., „Angelus Silesius und seine Mystik". Halle 1853.

Schreyer, Lothar, „Deutsche Mystik", eingel. und ausgew. Berlin o. J. (Deutsche Buchgemeinschaft).

— „Die Mystik der Deutschen, vom Reich der Liebe". Hamburg 1933.

Schulze-Maizier, Friedrich, „Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten", gesammelt, übertragen und eingel. Leipzig 1925 („Der Dom").

Schuster, Gustav, „Angelus Silesius, ein historisch-kritischer Versuch". „Zeitschrift für die historische Theologie" hrg. von Chr. W. Niedner, Bd. 27, S. 427 f. Gotha 1857.

Seeberg, Erich, „Meister Eckhart", ein Vortrag. Tübingen 1934 (Sammlung „Philosophie und Geschichte").

Seltmann, Carl, „Angelus Silesius und seine Mystik". Breslau 1896.

Seuse, Heinrich, „Schriften", ausgew. und hrg. von Wilhelm Oehl. Deutsche Mystiker, Bd. I, München o. J. (Sammlung Kösel).

Söhngen, Oskar, „Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung". Leipzig 1923.

Tauler, Johann, „Schriften", ausgew. und hrg. von Wilhelm Oehl. Deutsche Mystiker, Bd. IV. München o. J. (Sammlung Kösel).

Thomas von Kempen, „Die Nachfolge Christi", übertragen von Felix Braun. Leipzig 1935 (Kröner).

Varnhagen von Ense, K. A., „Angelus Silesius und Saint-Martin, Auszüge und Bemerkungen von Rahel", hrg. von K. A. V. v. E. 3. verm. Aufl. Berlin 1849.

Waehler, Martin, „Deutsche Mystik". Leipzig 1926.

Weigel, Valentin, „Gespräch vom wahren Christentum", hrg. von Alfred Ehrentreich. Hamburg 1922.

Wittmann, Patricius, „Angelus Silesius als Convertite, als mystischer Dichter und als Polemiker". Augsburg 1842.



